LUKÁCS GYÖRGY

UTAM MARXHOZ II.

LUKÁCS GYÖRGY

UTAM MARXHOZ

VÁLOGATOTT FILOZÓFIAI TANULMÁNYOK

II. KÖTET

MAGVETŐ KÖNYVKIADÓ · BUDAPEST

Szerkesztette Márkus György

© Lukács György, 1971

TARTALOM

Utam Marxhoz 9
Az „elidegenedés" mint a *Szellem fenomenológiájá*-nak középponti filozófiai fogalma 15
Arisztokratikus és demokratikus világnézet 65
1. A polgári demokrácia válsága 68
2. Arisztokrata pesszimizmus és demokrata optimizmus 78
3. Az ész igenlése és tagadása 83
4. Humanizmus és demokrácia 89
5. A demokratikus fejlődés útjai 92
Az egzisztencializmus 98
1. A módszer mint magatartás 99
2. A Semmi mítosza 108
3. A szabadság egy fetisizált világban és a szabadság fétise 119
Nietzsche mint az imperialista korszak irracionalizmusának megalapítója 130
Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez (1840–1844) 209
I. A disszertáció 212
II. A Rheinische Zeitung 221
III. A hegeli állam- és jogfilozófia bírálata 233

IV. A forradalmi demokráciától a proletár szocializmushoz 252
V. A Német–francia Évkönyvek 261
VI. A Gazdasági-flozófiai kéziratok 279
Utam Marxhoz. Utóirat, 1957 301
Részletek *Az esztétikum sajátosságá*-ból 315
A visszatükröződés problémái a mindennapi életben 315
1. A mindennapi gondolkodás általános jellegzetessége 315
2. A differenciálódás elvei és kezdetei 357
A termelés mint ember és természet kapcsolata 415
Az emberi nem és az egyén 427
Mindennapi élet, partikuláris személy és vallásos szükséglet 447
A kellemesség és az esztétikum: a partikularitás meghaladása a művészetben 484
A dezantropomorf tudomány és az emberi élet 516
Moralitás, jog és etikai közép 528
Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai 541
A tanulmányok forrásai 565
Névmutató 568
Tárgymutató 579

UTAM MARXHOZ

A Marxhoz való viszony a valódi próbakő minden értelmiségi számára, aki komolyan veszi saját világszemléletének tisztázását, a társadalmi fejlődést, különösen a jelenlegi helyzetet, saját helyét benne és állásfoglalását. Az, hogy milyen komolyan, alaposan és elmélyülten foglalkozik ezzel a kérdéssel, adja meg a mértékét annak, vajon ki akar-e térni – tudatosan vagy öntudatlanul és mennyire – a jelen világtörténelmi harcaival kapcsolatos világos állásfoglalás elől. Tehát a Marxhoz való kapcsolatnak, a marxizmussal való szellemi birkózásnak az életrajzi vázlata mindenkor olyan képet ad, amelynek – mint adaléknak az értelmiségiek imperialista időszakbeli társadalmi történetéhez – bizonyos általános érdekessége van még akkor is, ha – az én esetemben – maga ez az életrajz semmiképpen nem tarthat igényt a nyilvánosság érdeklődésére.

Első ismeretségemet Marxszal (a *Kommunista Kiáltvány*nyal) gimnáziumi éveim végén kötöttem. A benyomás rendkívül nagy volt, és mint egyetemi hallgató azután Marx és Engels több írását olvastam el (így például a *Brumaire 18*-át, a *Család eredeté*-t és különösen a *Tőke* első kötetét tanulmányoztam át). Ez a tanulmányozás nyomban meggyőzött a marxizmus néhány fő pontjának helyességéről. Elsősorban az értéktöbblet-elmélet, a történelemnek osztályharcok törté-

neteként való felfogása és a társadalom osztálytagozódása hatott rám. Mindazonáltal, ahogy ez polgári értelmiséginél igen kézenfekvő, ez a befolyás a közgazdaságtanra és mindenekelőtt a „szociológiára" korlátozódott. A materialista filozófiát, amelynél akkoriban semmi különbséget nem tettem dialektikus és nem dialektikus materializmus között, ismeretelméletileg teljesen túlhaladottnak tartottam. A „tudat immanenciájáról" szóló újkantiánus tanítás kitűnően illett akkori osztályhelyzetemhez és világszemléletemhez. Nem is vetettem alá semmiféle kritikai vizsgálatnak, és ellenállás nélkül elfogadtam minden ismeretelméleti kérdésfeltevés kiindulópontjának. Mindig voltak ugyan meggondolásaim a szélsőséges, szubjektív idealizmussal szemben (mind az újkantianizmus marburgi iskolájával, mind a machizmussal szemben), mivel nem tudtam belátni, hogyan lehet a valóság kérdését egyszerűen a tudat immanens kategóriájaként levezetni. Ez azonban nem vezetett materialista következtetésekre, ellenkezőleg, a filozófia azon iskoláihoz való közeledésre, amelyek ezt a kérdést irracionalista-relativista módon, olykor a misztikumba csillogtatva akarták megoldani (Windelband–Rickert, Simmel, Dilthey). Simmel befolyása, akinek személyesen tanítványa voltam, lehetőséget adott nekem arra is, hogy azt, amit Marxból ebben az időszakban elsajátítottam, egy ilyen világszemléletbe „beépítsem". Simmel *A pénz filozófiája* c. műve és Max Weber protestantizmusra vonatkozó írásai voltak a mintaképeim egy olyan „irodalomszociológiához", amelyben a Marxból vett, szükségképpen felhígított és elhalványított elemek még megvoltak ugyan, de alig felismerhetően. A „szociológiát" Simmel példájára egyrészt lehetőleg elválasztottam az igen elvontan felfogott gazdasági alapzattól, másrészt a „szociológiai" elemzést csupán előfoknak tekintettem az esztétika tulajdonképpeni tudományos vizsgálatához (*A modern dráma fejlődésének története*, 1909; *Az*

irodalomtörténet módszertana, 1910; mindkettő magyarul). 1907 és 1911 között megjelent tanulmányaim e módszer és egy misztikus szubjektivizmus között ingadoztak.

Világos, hogy egy ilyen világszemléleti fejlődés folyamán a Marxból merített ifjúkori benyomások szükségképpen egyre inkább elhalványodtak, és egyre kisebb szerepet játszottak tudományos tevékenységemben. Marxot továbbra is a legkompetensebb közgazdásznak és „szociológusnak" tartottam, de a közgazdaságtan és a „szociológia" akkori tevékenységemben átmenetileg csekélyebb szerepet játszott. Annak a fejlődésnek részletproblémái és egyes szakaszai, amelyben ez a szubjektív idealizmus filozófiai válságba vitt, nem érdekesek az olvasó számára. Ezt a válságot azonban – persze tudtomon kívül – objektíve meghatározta az imperialista ellentétek fokozott előtérbe lépése, és meggyorsította a világháború kitörése. Eleinte ez a válság persze csak abban mutatkozott meg, hogy a szubjektív idealizmusról áttértem az objektív idealizmusra (*Theorie des Romans**, 1914–1915). Ezzel természetesen növekvő jelentőségre tett szert számomra Hegel – különösen *A szellem fenomenológiája*. A háború számomra egyre világosabbá váló imperialista jellegével, Hegel-tanulmányaim elmélyülésével, amelyekbe Feuerbachot is bevontam, ámbár akkoriban pusztán az antropologizmus oldaláról, kezdődik Marxszal való, második intenzív foglalkozásom. Akkor az ifjúkori filozófiai írások állottak érdeklődésem előterében, habár buzgón tanulmányoztam nagyszabású *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* című munkáját is. Ám ez alkalommal ha már nem is Simmel, de Hegel szemüvegén át láttam Marxot. Már nem „kimagasló részlettudósnak", közgazdásznak és szociológusnak tekintettem. Már „felderengett" bennem az átfogó gondolkodó, a nagy dialek-

* *A regény elmélete.*

tikus. De még akkor sem láttam a materializmus jelentőségét a dialektika problémáinak konkretizálása és egységesítése, következetessé tétele szempontjából. Csupán a tartalomnak a formával szembeni – hegeli – elsőbbségéhez jutottam el, és megkíséreltem, lényegében hegeli alapon, Hegelt és Marxot egy „történelemfilozófiává" szintetizálni. Ez a kísérlet különös árnyalatot kapott azáltal, hogy hazámban, Magyarországon, a legbefolyásosabb „baloldali szocialista" ideológia Szabó Ervin szindikalizmusa volt. Szabó Ervin szindikalista írásai az én „történelemfilozófiai kísérleteimnek" sok értékes mellett (például *A gothai program kritikája*-nak közvetítése mellett, amelyet általa ismertem meg) erősen absztrakt-szubjektivista és ezért etizáló jelleget adtak. Mint az illegális munkásmozgalommal érintkezésben nem levő akadémikus értelmiségi, a háború alatt sem a Spartakus-írásokat, sem Lenin háborús írásait nem láttam soha. Erős és tartós hatással olvastam Rosa Luxemburg háború előtti írásait. Lenin *Állam és forradalom* című művét csak az 1918–1919-es forradalmi időszakban ismertem meg.

Ilyen ideológiai erjedés közepette értek az 1917-es és 1918-as forradalmak. Rövid ingadozás után 1918 decemberében csatlakoztam a KMP-hez, és azóta is a forradalmi munkásmozgalom soraiban maradtam. A gyakorlati munka hamarosan arra kényszerített, hogy intenzívebben foglalkozzam Marx gazdasági írásaival, behatóbban tanulmányozzam a történelmet, a gazdaságtörténetet, a munkásmozgalom történetét stb., hogy szakadatlan revíziónak vessem alá filozófiám alapjait. Ez – a marxista dialektika valóságos és totális felfogásáért való – viaskodás azonban igen sokáig tartott. A magyar forradalom tapasztalatai ugyan igen élesen megmutatták nekem minden szindikalizáló elmélet tarthatatlanságát (a párt szerepe a forradalomban), de egy szélsőbaloldali szubjektivizmus még sokáig élt bennem (állásfoglalás a parlamentarizmusról folyó

vitával kapcsolatban 1920-ban, a márciusi akcióval kapcsolatban 1921-ben). Mindenekelőtt ez akadályozott meg abban, hogy a dialektika materialista oldalát valóságosan és helyesen, átfogó filozófiai jelentőségében megértsem. *Történelem és osztálytudat* című könyvem (1923) igen világosan mutatja ezt az átmenetet. A már tudatos kísérlet ellenére, hogy Hegelt Marx által legyőzzem, és „megszüntetve-megtartsam", a dialektika döntő kérdéseit még idealista módon oldottam meg (a természet dialektikája, visszatükrözési elmélet stb.). A még mindig megtartott Luxemburg-féle felhalmozási elmélet szervetlenül keveredett egy szélsőbaloldali-szubjektivista aktivizmussal.

Csak a forradalmi munkásmozgalommal való, a sokéves gyakorlatból eredő összeforrás, csak az a lehetőség, hogy Lenin műveit tanulmányozzam és – fokozatosan – alapvető jelentőségükben megértsem őket, vezetett el Marxszal való foglalkozásom harmadik időszakába. Csak most, a gyakorlati munka majdnem egy évtizede, a Marxszal való elméleti viaskodás jóval több mint egy évtizede után vált számomra konkrétan világossá a materialista dialektika átfogó és egységes jellege. De éppen ez a világosság hozta magával azt a felismerést, hogy a marxizmus valódi tanulmányozása csak most kezdődik, és soha nem juthat nyugvópontra. Mert, mint Lenin oly találóan mondja, „a jelenség gazdagabb a törvénynél . . . s ezért a törvény, minden törvény, szűk, nem teljes, közelítő". Ez azt jelenti, hogy mindenki, aki azt képzeli, hogy a dialektikus materializmus mégoly széles, tág és mély felismerése alapzatán is egyszer s mindenkorra megértette a természet és a társadalom jelenségeit, az az eleven dialektikából szükségképpen visszaesik a mechanikus merevségbe, az átfogó materializmusból az idealista egyoldalúságba. A dialektikus materializmust, Marx tanítását, napról napra, óráról órára a gyakorlat alapján ki kell harcolni, el kell sajá-

titani. Másrészt Marx tanítása éppen megtámadhatatlan egységében és totalitásában ad fegyvert a gyakorlat viteléhez, a jelenségeken és törvényeiken való úrrá levéshez. Ha ennek a totalitásnak csak egyetlen tagját is kihagyják (vagy pusztán elhanyagolják), akkor merevség és egyoldalúság keletkezik; ha pusztán a mozzanatok egymáshoz való arányát eltéveszti valaki, akkor elveszítheti lába alól a materialista dialektika talaját. „Mert minden igazságot – mondja Lenin –, ha »szertelenné« teszik ... ha eltúlozzák, ha kiterjesztik tényleges alkalmazhatóságának határain túl, a képtelenségig lehet vinni, sőt, a jelzett körülmények között az igazság elkerülhetetlenül képtelenségbe csap át."

Több mint harminc év telt el azóta, hogy mint fiatal fiú első ízben olvastam a *Kommunista Kiáltvány*-t. A Marx írásaiban való előrehaladó – bár ellentmondásos, nem egyenes vonalú – elmélyülés intellektuális fejlődésem történetévé és – messze túl ezen – egész életem történetévé vált, amennyiben ennek az életnek egyáltalában jelentősége van a társadalom számára. Úgy vélem, hogy abban a korszakban, amely Marx fellépését követi, a Marxhoz való viszony tisztázása központi problémájává kell hogy legyen minden gondolkodónak, aki egyáltalában komolyan veszi magát; hogy az a mód és az a fok, amelyben elsajátítja Marx módszereit és eredményeit, határozza meg rangját az emberiség fejlődésében. Ez a fejlődés osztályjellegűen meghatározott. De ez a meghatározás sem merev, hanem dialektikus: az osztályok harcában való állásfoglalásunk messzemenően meghatározza azt, hogyan és milyen fokon sajátítjuk el a marxizmust, másrészt viszont ennek az elsajátításnak minden elmélyítése elősegíti a proletariátus életével és gyakorlatával való egybeforrásunkat és ezáltal – visszahatóan – elősegíti Marx tanításaihoz való viszonyunk elmélyítését.

AZ „ELIDEGENEDÉS" MINT *A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJÁ*-NAK KÖZÉPPONTI FILOZÓFIAI FOGALMA

Mielőtt rátérnénk az „elidegenedés" fogalmának részletes elemzésére, hasznos lesz legalább néhány szóban áttekintenünk e probléma eddigi fejlődését, e fogalom keletkezését Hegelnél. A republikánus berni korszakban a „pozitivitás" a fiatal Hegelnél olyan intézményt, illetve olyan gondolati komplexust jelölt, amely idegenül, holt objektivitásban szemben áll az ember szubjektivitásával, mindenekelőtt az emberi gyakorlattal. Ez a „pozitivitás" már akkor arra szolgált, hogy a modern társadalom sajátos jellegét jelezze. Akkoriban azonban a fiatal Hegel élesen és kizáró módon szembeállította a görög demokrácia „nem-pozitív" korszakát a modern korral. Történetfilozófiája abban a forradalmi reménységben állt, hogy az antikvitás megújítása a francia forradalomban és a francia forradalom által életre fogja hívni a szabadságnak, az ember valóságos uralmának egy új korszakát, egy „pozitivitás" nélküli korszakot.

E remények összeomlása – ami előidézte Hegel gondolkodásának frankfurti válságát – röviden szólva egy történelmibb és dialektikusabb felfogást hoz magával a „pozitivitásról". A modern intézmények már nem eleve merev módon és reménytelenül pozitívak, hanem Hegel újra meg újra konkrétan vizsgálja, hogyan *lett* valami „pozitívvá", hogyan alakul, keletkezik és múlik el történelmileg konkrétan az em-

berek társadalmi gyakorlatának és a társadalom intézményeinek kapcsolata. Ennek a nagyobb történelmi konkrétságnak a kifejlődése párhuzamosan halad azzal, hogy Hegel fokozatosan kimunkálja azokat a gondolati eredményeket, amelyek az angol klasszikus gazdaságtanból adódtak, azzal, hogy fokozódó érdeklődést tanúsít a kapitalizmus gazdasági problémái iránt, fokozódó bepillantást szerez e problémákba. E növekedési válság során vált tudatossá Hegelben sajátos formájú dialektikájának koncepciója. Minél messzebbre halad ez a folyamat, minél kibontakozottabbá válik Hegel világképe, annál inkább háttérbe szorul a „pozitivitás" fogalma a hegeli terminológiában. Sohasem tűnik el teljesen, de mindinkább abban a sajátos értelemben használatos, amelyben a jogtudomány és a teológia szokott pozitív jogról vagy pozitív vallásról beszélni. Eltűnik a berni és frankfurti korszakbeli filozófiai általánosítás. Emellett jellemző Hegelre, hogy a „pozitív" terminus megőrzi elutasító mellékízét. Hegel fejlődésfilozófiája nem tűri, hogy valamely intézmény arra hivatkozhassék, hogy hosszú fenállása jogcím a további létezésre. Ezt a fajta „pozitivitást" Hegel még hosszú évekkel a jénai korszak után is úgy kezeli, mint valami holtat, a történelem útjából eltakarítandót.

De a hegeli filozófia kibontakozása és elmélyülése csak a „pozitivitás" terminusát tolja félre, nem pedig azt a problémát, amelyet Frankfurtban e szóval jelölt, tudniillik a társadalombeli emberi gyakorlat dialektikus vonatkozását önmaga teremtette objektumaihoz. Hegel fejlődésének jénai korszakáról adott elemzésünk eredményeit sem a társadalmi tartalom, sem a filozófiai terminológia tekintetében nem kell itt megismételnünk. Mindinkább utat tör – a terminológiával folytatott szakadatlan kísérletezés közepette – az a gondolat, hogy az emberek társadalmi gyakorlatukban meghaladják és meg kell hogy haladják az eredeti közvetlenséget, a termé-

szeti jellegűt, és ez e folyamatban olyan képződmények rendszerének adja át helyét, amelyeket az emberi gyakorlat a saját munkájával és teljesítményével teremtett meg, a munkával, amely nemcsak ezeket a társadalmi tárgyakat hozza létre, hanem átformálja az emberi szubjektumot is, amennyiben itt is megszünteti az eredeti közvetlenséget és a szubjektumot önmagától elidegeníti.

Abban a harcban, amelyet előbb a szubjektív idealizmussal, majd az objektív idealizmus schellingi formájával folytatott, kialakul Hegelnél az új filozófiai terminológia ezeknek az újonnan kimunkált összefüggéseknek adekvát gondolati kifejezésére, a társadalmi tárgyiság ama formáinak a filozófiai általánosságba emelésére, amelyeket a gazdaságtan és a történelem tanulmányozása útján kidolgozott. Így az olyan kategóriák, mint közvetítés, reflexió stb., megkapják sajátos hegeli értelmüket; így az ellentmondások egységéről szóló, elvont módon már Frankfurtban megfogalmazott elmélet sajátos hegeli értelemben az ellentmondások mozgásának és megőrződve-megszűnésüknek kibontakozott elméletévé válik. E fejlődés folyamán kapják meg mármost a „külsővé válás" vagy „elidegenedés" terminusok középponti helyüket a hegeli rendszerben. Ennek pontos történelmét nehéz megírni. Az 1803–4-es előadások még nagymértékben schellingi terminológiával dolgoznak. Az 1805–6-os előadásokban minduntalan felbukkan az „elidegenedés" szó, de még korántsem uralkodó terminus, noha mindkét előadásban, különösen az utóbbiban Hegel igen sok olyan társadalmi és filozófiai problémát, amelyet a *Fenomenológiá*-ban az „elidegenedés" problémájaként tárgyal, a dolog lényegét tekintve már ugyanabban az értelemben vet fel és old meg, csak még nem sorolja be terminológiailag a későbbi alapfogalom alá. Az új fogalomrendszer következetes végigvitelére csak a *Fenomenológiá*-ban kerül sor.

Önmagukban véve a „külsővé válás" és „elidegenedés" kifejezések nem újak. Egyszerűen német fordításai az „alienation" szónak, amely használatos volt mind az angol gazdaságtanban az áru elidegenítésének megjelölésére, mind a társadalmi szerződés szinte valamennyi természetjogi elméletében az eredeti szabadság elvesztésének, az eredeti szabadságot a szerződés révén keletkezett társadalomra átruházó, átszármaztató aktusnak a megjelölésére. Filozófiai értelemben az „elidegenedést" már Fichte használta, mégpedig mind abban az értelemben, hogy az objektum tételezése a szubjektum elidegenedése, mind pedig abban, hogy az objektumot mint „elidegenedett" észt kell felfogni.[1]

Maga a probléma, ha más terminológiával is, felbukkan a fiatal Schelling egyik munkájában. Idézzük ezeket az észrevételeket, mivel igen jól jellemzik egyrészt a fiatal Schelling új problémák iránti szimatát, másrészt mindenkor szélsőséges, mindenkor túlzásra hajló, mindenkor – Hegellel ellentétben – a saját dialektikus nekifutásait megmerevedésbe vivő szellemiségét. Azt, amit Hegel később „elidegenedésként" jelöl, Schelling itt „feltételszabásnak" („Bedingen") nevezi. „*Feltételszabásnak* hívják azt a cselekvést, amely által *dologgá (Ding)* válik valami, *feltételezettnek, megszabottnak* azt, ami dologgá van téve, s ez egyszersmind megvilágítja, hogy semmi sem lehet *önmaga által dologként* tételezve, vagyis hogy egy feltétlen dolog ellentmondás. *Feltétlen* ugyanis az, ami nincs dologgá téve s nem is tehető dologgá."[2] Nem fér hozzá kétség, hogy a fiatal Schelling itt igen elvont formában ugyanazt a problémát érinti, amellyel a fiatal Hegel oly

[1] Az első jelentésben vö. Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Werke, Lipcse, 1908–12. I. 360. A második értelemben Darstellung der Wissenschaftslehre (1801); uo., IV. 73.

[2] Schelling: Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1797), Werke, Jéna, 1926. I. 166.

súlyosan viaskodott. Schelling azonban könnyűszerrel rátalál egy elegáns és szellemes megoldásra, amelynek „csak" az a kis hibája van, hogy áthidalhatatlan szakadékot hasít gyakorlat és tárgy közé, és éppen ezáltal megoldhatatlanná teszi Schelling számára a maga felvetette problémát. Minthogy azonban ezek a terminológiai kísérletek mind Fichténél, mind Schellingnél csak epizódok, melyek nem gyakorolnak döntő befolyást filozófiai rendszerük alapvető problémáira, ezért a *Fenomenológia* fogalomrendszerét, mindezen előfutárok ellenére, Hegel egészen eredeti teljesítményének tekinthetjük.

A *Fenomenológiá*-ban az „elidegenedés" immár a filozófiai általánosításnak egészen magas fokán jelenik meg. A fogalom már messze az eredeti keletkezési és alkalmazási területe, a gazdaságtan és a társadalomfilozófia fölé emelkedett. Ennek ellenére abból, ahogy Hegel a fogalmat filozófiailag alkalmazza, meglehetős pontosan meg lehet állapítani azokat a különböző jelentéseket, amelyek ebből az eredeti alkalmazásból, és amelyek a későbbi filozófiai általánosításból keletkeztek. E tekintetben Hegelnél az „elidegenedés" fogalmában három fok különböztethető meg.

Először a minden munkával, az ember minden gazdasági és társadalmi tevékenységével összekapcsolódó, bonyolult szubjektum-objektum vonatkozás. Itt felmerül az a probléma, hogy a társadalom, annak fejlődése, e fejlődés törvényei objektívek, ugyanakkor teljesen fenntartja azt a gondolatot, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket. Tehát Hegel úgy fogja fel a történelmet, mint az emberi nemnek a társadalmasult emberi egyének gyakorlatán keresztül lefolyó, kölcsönhatásokban és ellentmondásokban gazdag fejlődését. Itt rendkívül nagy lépést tett előre szubjektivitás és objektivitás vonatkozásának dialektikus felfogásában. Mégpedig egyfelől a régi materialisták társadalomelméleteihez képest, akik nem tudták összeegyeztetni az emberi gyakorlat szubjektív

szerepét a többnyire természeti módon felfogott társadalmi törvényszerűségek (éghajlat stb.) objektivitásával és e mereven felfogott mozzanatok egyikének vagy másikának túlhajtása révén előálló antinómiákból nem voltak képesek kivergődni. Másfelől nagy haladást tett Kanthoz és Fichtéhez képest, akiknél a szükségszerűség és az objektivitás a szabadsággal, a gyakorlattal szemben teljesen heterogén, idegen, azokat kizáró, másnemű világot alkot. Schelling köztudomásúlag még objektív idealista korszakában is csak homályos sejtések formájában jutott túl ezen a dilemmán, inkább deklaratív, mintsem filozófiai módon.

Másodszor az „elidegenedés" sajátosan tőkés formájáról van szó, arról, amit Marx később fetisizmusnak nevez majd. Hegelnek itt magától értetődőleg nincsenek világos nézetei; már csak azért sem, mert az osztályellentétek gazdasági alapzatát csak társadalmi tényekként (szegény és gazdag) tudja felismerni, anélkül hogy a tények felismeréséből elméletileg döntő alapvető következtetéseket tudna levonni. De már vannak nála bizonyos sejtések a társadalmi tárgyak kapitalizmusbeli fetisizálódásának problémájáról, és meg kell állapítanunk, hogy ő az egyetlen gondolkodó a klasszikus német idealizmusban, aki legalább sejti ezeket a problémákat. Persze a gazdaságtani értékelméletet illető teoretikus tisztázatlanságnak Hegelnél az a következménye, hogy az „elidegenedett" társadalmi tárgyiságnak ez a csoportja minduntalan összeolvad az elsővel, hogy a munka társadalmasodásának, az egyáltalában való emberi gyakorlatnak szükségszerű következményeképpen tekint sok mindent, ami csakis a tőkés társadalom sajátos, fetisizált lényegi jegye – és megfordítva. E fogyatékosság ellenére – melynek kritikája a *Fenomenológia* marxi bírálatának egyik középpontja – kétségtelenül erőteljes tendenciák vannak Hegelnél arra, hogy a gazdasági-társadalmi képződmények és vonatkozások fetisizált objektivi-

tását visszavezesse az emberre, az emberek társadalmi vonatkozásaira.

Az idealizmus beleviszi itt Hegelt olyasféle túlzásokba, hogy gyakran figyelmen kívül hagyja azt a közvetítő szerepet, amelyet a dolgok töltenek be a társadalmi objektumoknak emberi vonatkozásokra való eme feloldásában; gyakran, de nem mindig. Az idealizmusnak ez a különös formája a társadalmi képződmények kapitalizmusbeli fetisizált tárgyiságának feloldására irányuló első kísérletekben tudtommal először Hegelnél merül fel. A ricardói iskola felbomlásában igen nagy szerepet játszik. Így például Marx ezt mondja Hodgskinról: „Az egész objektív világ, a »javak világa« elsüllyed itt mint puszta mozzanat, mint a társadalmilag termelő emberek pusztán eltűnő, mindegyre újonnan létrehozott tevékenysége. Mármost hasonlítsuk össze ezt az »idealizmust« azzal a durván materiális fetisizmussal, amelyre a ricardói elmélet »ebben a hihetetlen foltozóvargában«, McCullochban kilyukad, ahol nemcsak az ember és az állat, hanem még az eleven és a dolog közti különbség is eltűnik. És azután mondják, hogy a proletár ellentét a polgári gazdaságtan fennkölt spiritualizmusával szemben nyers, kizárólag a brutális szükségletre irányuló materializmust prédikált!"[3]

Magától értetődőleg nem szabad figyelmen kívül hagynunk a Hegel és Hodgskin közti mélyreható különbségeket. Hodgskin már a ricardói értékelméletből szocialista következtetéseket von le, bármennyire homályosak és ellentmondásosak is ezek; Hegel, a *Fenomenológia* megírása idején, még a smithi értékelméletnek sem értette meg valamennyi problémáját és belső ellentmondását. Szocialista következtetésekről az ő esetében egyáltalában nem lehet szó. Már ebből magától értetődően következik, hogy Hodgskinnak mindezekben a kér-

[3] Marx: Értéktöbblet-elméletek, 3. rész, Bp., 1963. 240. k.

désekben sokkal határozottabban lehetett és kellett fellépnie, mint Hegelnek. Mindeme különbségek mit sem változtatnak azonban azon a tényen, hogy Hegelnél erőteljes tendenciák voltak ebben az irányban, és hogy ő az egyetlen gondolkodó, aki arra törekszik, hogy ezekből a gazdasági tényekből filozófiai következtetéseket vonjon le.

Harmadszor, van ennek a fogalomnak egy széles filozófiai általánosítása: az „elidegenedés" ekkor ugyanazt jelenti, mint a dologiság vagy tárgyiság; ez az a forma, amelyben a tárgyiság keletkezéstörténete filozófiailag ábrázolódik – a tárgyiság mint dialektikus mozzanat az azonos szubjektum-objektumnak az „elidegenedésen" át önmagához visszavezető útján. Hegel ezt mondja: „A szellem közvetlen létezésének, a *tudatnak* két mozzanata van, a tudás és a tudással szemben negatív tárgyiság. Mivel a szellem ebben az elemben fejlődik, és bontakoztatja ki mozzanatait, megilleti őket ez az ellentét, és mind a tudat alakjaiként lépnek fel. Az erről az útról szóló tudomány a tudat által szerzett tapasztalat tudománya; a szubsztancia úgy tekintődik, ahogyan ő és a mozgása a tudat tárgya. A tudat semmi egyebet nem tud és fogalmilag nem ragad meg, csak azt, ami a tapasztalatában van; mert ami a tapasztalatában van, az csak a szellemi szubsztancia, mégpedig mint a maga önlétének *tárgya.* A szellem pedig tárggyá lesz, mert a szellem ez a mozgás, hogy a *maga számára egy másikká,* azaz a *maga önlétének tárgyává* lesz, és ezt a máslétet megszünteti."[4]

A tárgyiság e visszavételében rejlő misztifikálás lényeges tendenciái már ismeretesek előttünk. De ismeretes előttünk az is, hogy Hegel éppen az „elidegenedés" e folyamatszerűsége révén, ama felfogás révén, hogy az abszolútum, az azonos szubjektum-objektum csak a folyamat eredménye, tág já-

[4] Hegel: A szellem fenomenológiája, Bp., 1961. 26.

tékteret nyert az objektív valóság és a gondolkodás lényeges dialektikus meghatározásainak kidolgozásához, „úgyhogy a hegeli rendszer nem egyéb, mint módszerében és tartalmában idealista módon a feje tetejére állított materializmus"[5].

Nagyon veszedelmes lenne azonban ezt az engelsi tételt úgy értenünk, mintha a hegeli filozófia materialista talpraállítása csupán a filozófiai előjel megfordításában állna. Vizsgálódásaink, ellenkezőleg, azt mutatták, hogy az idealista módszernél fogva egészen döntő problémák teljesen eltorzulnak, hogy egyes kérdések tárgyalásában fontos sejtések és idealisztikus felduzzasztások szakadatlanul összekavarodnak, sőt, olykor egyazon mondatban keresztezik egymást és elegyednek. Úgyszintén helytelen lenne, ha ezt a lényeges történelmi meghatározások nyerésére módot adó játékteret, melyet az előbb egyszerűség és érthetőség kedvéért előtérbe állítottunk, úgy fognók fel, mintha menet közben Hegelnél minden rendben volna, mintha az idealista misztifikáció csak a végén jelentkeznék. Úgy hisszük, eddigi konkrét fejtegetéseink konkrétan megmutatták az ilyen felfogások helytelenségét. Itt egynéhány legfontosabb probléma kiemelésére kell szorítkoznunk.

Az „elidegenedésnek" és a „dologiságnak" vagy tárgyiságnak hamis egyesítése folytán Hegel teljesen hamis különbségeket tesz ott, ahol természet és társadalom lényegét meghatározza, és különbözőségüket kiemelni törekszik. Hegel szerint mind a kettő, mind a természet, mind a történelem, a szellem „elidegenedései". De a természet a szellemnek örök elidegenedése, mozgása ezért csak látszatmozgás, a szubjektum mozgása; a természetnek Hegelnél nincs valóságos története. A szellemnek „ez az utóbbi levése, a *természet* az ő

[5] Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége, MEM, 21. köt. 265.

eleven közvetlen levése; a természet – az elidegenedett szellem – nem egyéb a maga létezésében, mint *fennállásának* ez az örök elidegenedése és az a mozgás, amelyet a szubjektum állít elő"[6].

Ezzel szemben az emberi nem társadalmi gyakorlatában, a történelemben az „elidegenedés" a szellemnek az időbe való „elidegenedése", tehát a hegeli koncepció szerint valóságos levés, valóságos történelem. Látni fogjuk persze, hogy az „elidegenedés" hegeli koncepciója a valóságosnak szánt történelembeli levést is végső soron látszatmozgássá változtatja. Hegel az „elidegenedésnek" erről a formájáról ezt mondja: „Levésének másik oldala azonban, a *történelem,* a *tudó és magát közvetítő* levés – az időbe elidegenített szellem; de ez az elidegenedés ugyanígy magamagának elidegenedése; a negatívum magamagának a negatívuma. Ez a levés szellemeknek egy elhúzódó mozgását és egymásra következését mutatja be, olyan képek galériáját, melyeknek mindegyike fel van ruházva a szellem teljes gazdagságával, és éppen azért mozog olyan elhúzódóan, mert az önlétnek át kell járnia és meg kell emésztenie szubsztanciájának ezt az egész gazdagságát. Mivel a szellem kiteljesedése abban áll, hogy azt, *ami,* a szubsztanciáját tökéletesen *tudja,* ezért ez a tudás az ő *magába szállása,* melyben elhagyja létezését, és átadja alakját a belsővé tevő emlékezetnek*."[7]

Ennek a természet és a történelem „elidegenedési" módja közti különbségnek a közvetlen módszertani következményeit már megfigyelhettük a *Fenomenológiá*-ban. A második szakaszban, ahol Hegel a valóságos történelmet tárgyalja, jó-

[6] Hegel: Fenomenológia, 414.

* *Er-innerung (belsővé tevő emlékezet): szóelemei szerint „belsővé tétel", „belsővé válás" – Ent-äusserung (elidegenedés): szóelemei szerint „külsővé tétel", „külsővé válás".*

[7] Hegel: Fenomenológia, 414.

formán teljesen eltűnik minden természeti probléma. Csak az első és a harmadik szakaszban kerül sor rájuk, és a természetbeli tárgyiság hegeli felfogása különösen az utóbbiban járul hozzá igen erősen a dialektika problémáinak misztifikálásához. De ezen túlmenőleg Hegel történelmi módszertanából eltűnik a természet és a társadalom közötti valóságos kölcsönhatás, a természet története a társadalmi fejlődés folyamán. Mint a felvilágosodás tanítványa, Hegel természetesen tud egyet-mást a természet és a társadalom vonatkozásairól, a természeti feltétel meghatározta társadalmi fejlődésekről (éghajlat stb.). Későbbi történetfilozófiájában felmerülnek ezek a problémák is, de ezek meghatározott értelemben csak az általános bevezető vizsgálódások problémái, és nincs valóságos befolyásuk magának a történelemnek a módszertani felépítésére.

Még fontosabb dolog, hogy Hegelnél, a nagy történelmi dialektikusnál, nincsen szó magában a természetben lezajló fejlődéstörténetről – habár ott volt Kant nagy felfedezése a világok keletkezését illetően (amely mellesleg szólva a kanti filozófiai rendszerre is teljesen hatástalan maradt, és nem historizálta Kant filozófiai természetfelfogását); habár ott voltak egyes kortársak, különösen Goethe jelentős törekvései arra, hogy a fejlődésgondolatot a szerves világban konkrétan végigvigyék és okadatolják.

Van persze a hegeli természetfilozófiában egy bizonyos fejlődési sor, ez azonban éppen Hegel felfogása szerint nem történelmi, nem az időben lejátszódó. Az időbeli lefolyást Hegel fenntartja a szűkebb értelemben vett történelemnek, az emberi társadalom történetének. Magától értetődőleg ezt sem úgy kell érteni, mintha Hegelnél egyáltalában nem volnának ellentendenciák. Ezek azonban mindig csak nekifutások maradnak, és a fejtegetések során elakadnak. Így például a *Jénai Logiká*-ban Hegel kísérletet tesz arra, hogy a Földet

mint az emberi történelem színterét bizonyos fokig evolúciósan fogja fel. De itt rendkívül durván kifejezésre jut az a tendencia, hogy történelem csak volt, de többé nincs; a Föld Hegel szerint kész, amikor az emberi történelem megkezdődik, története ekkor már teljesen véget ért. Idézzük Hegel összefoglaló észrevételeit, mert nagyon jellemzők erre a felfogásra. „Körforgásának mozzanataként a Föld a maga számára egy megmerevedett, a folyamatból már kikerült valami; a Föld ebben a mozzanatban maga reálisan az az egész, mely jegyként magára öltötte a meghatározottság jellegét, de olyan meghatározottságét, amelynek őrajta van a tartama, az idő alól pedig kivonta magát... A Föld tehát, mint ez a totalitás, csak a folyamat képét mutatja be, maga a folyamat nélkül... A Föld eleven folyamata, mint olyan, csak a Föld elemeiben van, melyek nem alkotják magát ezt a totalitását a Földnek... Maga a folyamat tehát múltbeli e tartalom számára; a folyamatot az idő által megeleveníteni és képének mozzanatait egymásután-következésként elképzelni nem vág bele ezek tartalmába."[8]

Minthogy Hegel valamennyi ilyen állásfoglalása tele van belső ellentmondásokkal, és Hegel első misztifikációinak kellős közepén már ismételten találtunk fontos dialektikai és történelmi meghatározásokat, nem lesz meglepő, hogy ennek a természetben és a történelemben található „elidegenedés" – azaz tárgyiság – közötti éles különválasztásnak megvan a maga pozitív oldala is, hogy Hegel itt is lényeges megkülönböztetések nyomában van. Filozófiailag meg akarja fogni az emberi történelem különös jellegét, és ezt olyan korban kell megtennie, amikor a hozzá legközelebb álló gondolkodók az objektív idealizmus dialektikája területén igen egyoldalúan a

[8] Hegel: Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, Lipcse, 1923. 320. kk.

természetre tájékozódtak (Schelling és Goethe), amikor ilyen gondolkodók uszályában kivirágzott a természetfilozófiai kategóriák romantikus-misztikus felfújása, és azzal fenyegetett, hogy a történelmi folyamatnak, a társadalom történeti fejlődése sajátszerűségének minden valóságos konkréciója nyomtalanul elmerül az „öröknek" és természetinek egy ilyen formalista misztikájában.

Ilyen történeti körülmények között érthető, hogy Hegel igen élesen fogalmazta meg a természet és történelem közötti módszertani különbséget, sőt, olykor emberi-morális problémát is csinált a szellem természettel szembeni elsőbbségének elismeréséből. Igen érdekesen mondja erről jénai előadásaiban: „Valójában az egyes szellem – mint a jellem energiája – szilárdan megállhat magában, és megőrizheti egyéniségét, akármilyen is a természet. Negatív magatartása a természettel szemben – hogy az már valami más, mint ő – megveti a természet erőhatalmát, és a szellem e megvetésben távol tartja magától a természetet, magát meg szabadon tőle. És valóban az egyes csak annyira nagy és szabad, amennyire nagy a természetmegvetése."[9]

E passzus éles megfogalmazását tekintve, kiegészítésképp nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Hegel itt az egyes cselekvő emberről beszél, hogy tehát ezek a vizsgálódásai semmiképp sem érvénytelenítik azt a polémiát, vagy állnak vele ellentmondásban, amelyet a természetnek Fichte szubjektív idealizmusa által történő megerőszakolása ellen folytat.

Marx megfelelőképpen méltatta Hegelnek ezt a magatartását, amely későbbi műveiben is vissza-visszatér. Lafargue elbeszéli, hogy Marx újra meg újra egyetértően idézte Hegel

[9] Rosenkranz: Hegels Leben, Berlin, 1844. 187.

kijelentését: „Még a gazfickó leggazabb gondolata is nagyszerűbb és magasztosabb, mint az ég minden csodái."[10]

Mert ezekkel a nagyon éles megfogalmazásokkal Hegel éppen az emberiség társadalmi fejlődésének e sajátos oldalait akarja világosan megkülönböztetni a természetben végbemenő fejlődéstől. És ha Hegel a természet vonatkozásában félreismerte is a fejlődést, ezzel az éles megkülönböztetéssel mégis a társadalmi fejlődés egyik alapvető és lényegi meghatározását érintette: éppen azt a mozzanatát az emberiség történetének, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket. Marx világosan utalt a kétféle történelemnek erre a különbségére – persze objektív és egységes voltukat helyesen felismerve. Így például ott, ahol Darwinhoz kapcsolódva, a természeti technológiáról beszél, és a technológia kritikai történetének feltárását kívánja. „És nem lehetne-e ezt könnyebben megírni, hiszen – mint Vico mondja – az emberi történet abban különbözik a természettörténettől, hogy az egyiket csináltuk, a másikat pedig nem csináltuk?"[11]

Erről az oldalról, az emberiség történetéről Hegelnek, akárcsak Vicónak, helyes sejtése volt, ha a másik oldalt, a természet történetét félreismerte és misztifikálta is.

Hogy a hegeli történetfelfogás nemcsak lehetőséget ad egy gazdag és nagymértékben helyes történeti képre, hanem magában foglalja a történettudomány sok lényeges módszertani meghatározását is, ennek felismerése és elismerése nem jelenti azt, hogy az „elidegenedés" misztifikáló oldalának nincs itt ugyancsak hatása. Hegel itt is megszünteti az egésznek a koncepciójával azt, amit alaposan, fáradságosan és éleselméjűen felépített a folyamat ábrázolása során. Beszéltünk

[10] Lafargue: Erinnerungen an Marx Karl Marx eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen, Berlin, 1947. 43. (Vö. Marx Károlyról, Bp., 1950. 129.)

[11] Marx: A tőke, I. könyv. Marx és Engels Művei, 23. Bp., 1967. 347.

már arról, hogy a történelmi folyamatnak mint egésznek önála végcélja van, mégpedig a folyamat önmegszüntetése, visszatérése az azonos szubjektum-objektumba; hiszen a hegeli felfogás szerint az össztörténelem nem egyéb, mint az időbe való „elidegenedés". A történelemnek az abszolút szubjektumba való visszavétele tehát az idő megszüntetése, ami következetes eredménye a tárgyiság megszüntetésének. Mindennek révén azonban nemcsak hogy két misztikus határ közé szorul a történelem dialektikus folyamata, melyekben újra megjelennek az idő kezdetének és végének vallási teremtéskategóriái, hanem a történelmi folyamat kezdetének és végének egybe kell esnie, azaz, a történelem végének a történelem kezdetében előremegformáltan ott kell lennie. Itt azt látjuk, hogy saját zseniális koncepciója mértéktelen és határtalan általánosítás révén megszünteti magamagát. Hegel tökéletesen világosan nyilatkozik a történelemnek erről a jellegéről: „Ez a szubsztancia azonban, amely a szellem, nem egyéb, mint ennek azzá *levése*, ami *magánvalóan;* és igazában csak e magát magába reflektáló levésként magánvalóan *szellem* a szellem. A szellem magánvalóan mozgás, amely a megismerés – ennek a *magánvalónak a magáért-valóvá,* a *szubsztanciának* a *szubjektummá,* a *tudat* tárgyának az *öntudat* tárgyává, azaz olyan tárggyá, amely éppen annyira megszüntetett tárgy is, vagyis *fogalommá* való átváltoztatása. Ez a mozgás az önmagában visszatérő kör, amely előretételezi kezdetét, és csak a végén éri el azt."[12]

Ez a vég pedig az abszolút szellem, méghozzá a legmagasabb csúcsára jutott abszolút szellem mint abszolút tudás, mint filozófia. A történelem ezáltal olyan mozgássá válik, mely a valóságban folyamatként játszódik le ugyan, ámde valóságos kiteljesedését – mely a hegeli felfogás szerint kez-

[12] Hegel: Fenomenológia, 410.

dettől kezdve immanens végcélja, kezdettől benne lakozó magánvalósága – csak a filozófiában, az út post festum történő fogalmi megragadásában éri el. Ez a gondolat annyira döntő *A szellem fenomenológiája* történetfilozófiájában, hogy az egész mű befejező vizsgálódásainak lényegi tartalmát alkotja. „De a »belsővé tévő emlékezet« megőrizte ezt a tapasztalatot, s belseje és valójában magasabb formája a szubsztanciának. Ha tehát ez a szellem – látszólag csak magából kiindulva – megint elölről kezdi művelődését, úgy egyszersmind magasabb fokon kezdi el. A szellemek birodalma, mely ilyen módon kialakult a létezésben, egy egymásra következést alkot, amelyben egyik a másikat felváltotta, és mindegyik az előzőtől átvette a világ birodalmát. Végcéljuk a mélység megnyilatkoztatása, ez pedig az *abszolút fogalom;* ez a megnyilatkoztatás ilyenképpen a szellem mélységének megszüntetése, vagyis a szellem *kiterjedése,* ennek a magábanvaló Énnek a negativitása, amely negativitás a szellem elidegenedése vagy szubsztanciája – és a szellem *idője* is, az, hogy ez az elidegenedés magamagán idegenedik el, és így kiterjedésében egyúttal a mélységében, az önlétben van. A *végcél,* az abszolút tudás vagy a magát szellemként tudó szellem útja a szellemek emlékezése, ahogy azok önnönmagukon vannak, és végbeviszik birodalmuk organizációját. Megőrződésük a véletlenség formájában megjelenő, szabad létezésük oldaláról nézve a történelem, fogalmilag megragadott organizációjuk oldaláról nézve pedig a *megjelenő tudásnak a tudománya;* a kettő együtt: a fogalmilag megragadott történelem alkotja az abszolút szellem emlékezését és golgotáját, trónjának valóságát, igazságát és bizonyosságát, amely nélkül élettelen magányos volna; csak

kelyhéből e nagy szellemvilágnak
forr felé a végtelen*."[13]

Ez lényegében a történelem önmegszüntetése. A történelem pusztán a szubjektumában, szellemében kezdettől fogva meglevő végcél megvalósításává változik, s egyszersmind megszűnik az immanenciája: nem maga a történelem tartalmazza a valóságos öntörvényszerűségét és önmozgását, hanem mindez csak a történelmet fogalmilag megragadó és megszüntető tudományban, az abszolút tudásban jut valóságos egzisztenciára. Ezzel azonban a történelem objektív idealista konstrukciója megszünteti magát. A szellem – s a hegeli koncepció szerint éppen ez csinálja a történelmet, lényege éppen abban áll, hogy a tulajdonképpeni hajtóereje, a mozgatója a történelemnek – a történelmet, mint ezt Marx a *Szent család*-ban megmutatja, mégis csupán látszattá teszi: „Hegel... felemásság bűnébe esik,... mert az abszolút szellemmel mint abszolút szellemmel csak *látszatra* csináltatja a történelmet. Minthogy ugyanis az abszolút szellem csak *post festum* a filozófusban jut *tudatra,* mint teremtő világszellem, ezért történelemcsinálása csak a tudatban, a filozófus véleményében és elképzelésében, csak a spekulatív képzelődésben létezik."[14]

Mindez – és csak a leglényegesebb pontokat emeltük ki – szükségszerű következménye az „elidegenedés" hegeli koncepciójának. Itt kezdődik mármost a fiatal Marx nagy számotvetése Hegel középponti filozófiai problémájával. Ez a számotvetés az egyik legfontosabb mozzanata az idealista dialektika materialista talprafordításának, a hegeli idealiz-

* *aus dem Kelche dieses Geisterreiches*
schäumt ihm seine Unendlichkeit.

[13] Hegel: Fenomenológia, 414. k. A zárósorokat Hegel emlékezetből, szabadon idézi Schiller Filozófiai leveleiből.

[14] Marx és Engels: A szent család, MEM, 2. köt. 1958. 85.

mus kritikájának – és egyszersmind annak, hogy a dialektikus materializmus új tudománya átveszi a dialektikus örökséget.

Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban (1844) átfogó és rendszeres kritikáját adja a hegeli dialektikának.[15] Ennek a kritikának két, számunkra igen fontos módszertani sajátossága van.

Először is, a kritika *A szellem fenomenológiájá*-ra van koncentrálva, és ezen belül az elidegenedésnek és megszüntetésének hegeli koncepciójára. Ennek a koncentrálásnak vannak ugyan kortörténeti, polemikus okai is, mivelhogy a hegeli filozófia szubjektivizálása, melyet a radikális ifjúhegeliánusok, mindenekelőtt Bruno Bauer és később Stirner visznek végbe, főképp Hegelnek erre a művére támaszkodik, és módszertanát Hegelen messze túlmenően misztifikálja. A felbomló hegeli iskola e balszárnyának filozófiai megsemmisítése fontos előfeltétele volt nemcsak annak, hogy elméletileg kidolgozzák a dialektikus materializmus új tudományát, hanem annak is, hogy megszilárdítsák és konszolidálják a készülő forradalom politikai ideológiáját, az akkoriban kialakuló munkáspárt elméleti és gyakorlati programját; Marx e számvetései bizonyos értelemben már előmunkálatok a *Kommunista Kiáltvány*-hoz. Másrészt, mint az alábbiakban látni fogjuk, az elidegenedés hegeli koncepciójának kritikája fontos része a Feuerbach-féle Hegel-kritikának, tehát a Németországban a negyvenes években végbemenő nagy fordulatnak az idealizmustól a materializmushoz. Éppen ebben a kritikában nyilatkoznak meg koncentrált formában mind a jelentős oldalai, mind a gyengéi és határai a feuerbachi materializmusnak. A hegeli elidegenedés marxi kritikája tehát egyben a feuerbachi örökség átvétele, és egyúttal meghala-

[15] Az alábbiakhoz vö. még Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez c. munkámat; l. ebben a kötetben 209. kk.

dása is, dialektikus túllépés Feuerbach régi materializmusán.

E kritika második jellegzetes és fontos sajátságossága az, hogy megint megtörténik, Hegel óta először Németországban, a gazdasági és filozófiai nézőpontok egyesítése a társadalom és maga a filozófia valamennyi problémájának tárgyalásában. Persze ez az egyesítés Marxnál hasonlíthatatlanul magasabb szinten történik, mint Hegelnél, mégpedig mind gazdasági, mind filozófiai tekintetben. Filozófiailag, mint tudjuk, az idealista dialektika materialista-dialektikus meghaladásáról van szó. De az idealizmus itt keletkező kritikája a gazdaságnak is egy lényegesen magasabb fokú megismerésén alapul, mintsem az Hegel esetében megvolt és lehetséges volt. Marx gazdasági vizsgálódásai ugyanis már a gazdaságtani klasszikusok nézeteinek *szocialista* bírálatát tartalmazzák. (A fiatal Engels zseniális dolgozata a *Deutsch–Französische Jahrbücher*-ben e téren megelőzte a marxi vizsgálódásokat.) És csak a tőkés gazdaságnak és a klasszikusok műveiben adott tudományos megformulázásának ez a szocialista bírálata teszi lehetővé a valóságos dialektikus mozgás felfedezését magában a gazdasági életben, az emberek gazdasági gyakorlatában. A gazdasági élet reális dialektikus fejlődésének ez a fiatal Marxnál és Engelsnél gyorsan egyre teljesebbé váló konkrét megismerése teremti csak meg a valóságos bázist azon nézetek kritikájához, amelyek megkísérelték ezt a létet fogalmilag megragadni: egyrészt a gazdaságtani klasszikusok, másrészt Hegel kritikájához.

Amikor tehát Marx a hegeli elidegenedést mint a fenomenológia és egyáltalában az idealista dialektika középponti fogalmát kritizálta, ezt a középponti kérdést nem önkényesen választotta ki. Hegel zseniális sejtése a gazdaság egy nagyon nem-teljes megértésének alapzatán a külsővé válásban, az elidegenedésben az életnek egy alapvető tényét fedezte fel, és *ezért* helyezte ezt a fogalmat a filozófia középpontjába. Hegel

marxi kritikája *magukat a gazdasági tényeknek* mélyebb és helyesebb felfogásából indul ki. Először a munka tőkés elidegenedésének szocialista bírálata alapján gazdaságilag valóságos sajátszerűségükben és törvényszerűségükben fogalmilag meg kell ragadni az alapvető gazdasági tényeket, hogy azután átfogóan és dialektikusan kritizálni lehessen a helyeset és a hamisat, azt, ami lényegbevágó, és azt, ami misztifikált e jelenségek hegeli felfogásában.

A Feuerbach-féle Hegel-kritika egyoldalúsága nem utolsósorban azon alapszik, hogy e jelentős gondolkodó a hegeli elidegenedést csak végső filozófiai következtetéseiben vizsgálta és haladta meg kritikailag. Arról a folyamatról, amely magából a valóságból elvezet e koncepcióhoz, és aztán ellentmondásosan tükröződik a hegeli filozófiában, gazdaság és filozófia összefüggéséről a hegeli elidegenedésben Feuerbachnak sejtelme sincs. Ezért kritikája szükségképp egyoldalú, hiányos és elvont marad, s mint látni fogjuk, ezért nem tudja meghaladni – annak ellenére sem, hogy az idealista Hegellel materialistaként áll szemben – azokat a hegeli korlátokat és elfogultságokat, amelyek végső soron társadalmi és nem csupán filozófiai jellegűek, amelyek éppen a polgári társadalomhoz való vonatkozással függnek össze.

Marx e kéziratainban mély módszertani szükségszerűség tehát gazdaság és filozófia összekapcsolása: a hegeli idealista dialektika valóságos meghaladásának előfeltétele. Ezért felületes és külsőséges dolog lenne azt hinnünk, hogy Marx számotvetése Hegellel csak a kézirat utolsó, a *Fenomenológia* kritikáját tartalmazó részében kezdődik. Az előtte járó, tisztán gazdasági részek, melyekben Hegelt kifejezetten nem is említi, e számvetés és kritika legfontosabb alapvetését tartalmazzák: az elidegenedés valóságos tényének gazdasági tisztázását. Itt csak Marx néhány leglényegesebb fejtegetését idézzük. Marx a tőkés gazdaság valóságos tényeiből indul ki. Élesen

elutasítja a gazdasági robinzonád minden formáját. Ugyanis ez a munka megosztását, a cserét stb. ugyanúgy vezeti le, mint a teológia a gonosz eredetét a bűnbeesésből, vagyis a már kész tényből indul ki, melynek keletkezését meg kellene magyaráznia. Marx a tőkés gazdaság valóságos tényei elemzésének alapján a következőképpen írja le a magában a munkafolyamatban létrejövő elidegenedést: „A tárgy, amelyet a munka termel, a munka terméke mint *idegen lényeg*, mint a termelőtől *független hatalom* lép a munkával szembe. A munka terméke az a munka, amely egy tárgyban rögzítette, dologivá tette magát, a munka *tárgyiasulása*. A munka megvalósulása a munka tárgyiasulása. A munkának ez a megvalósulása a nemzetgazdasági állapotban mint a munkás *megvalótlanulása*, a tárgyiasulás mint *a tárgy elvesztése és a tárgy igájában való szolgaság*, az elsajátítás mint *elidegenülés*, mint *külsővé-idegenné válás* jelenik meg... Abban a meghatározásban, hogy a munkás a *munkájának termékéhez* mint *idegen* tárgyhoz viszonyul, benne rejlenek mindezek a következmények."[16]

Itt még Hegel neve nincs említve, és a gazdasági tényekből még nincs közvetlenül levonva filozófiai következtetés. De első pillantásra látható, hogy ezek a látszólag pusztán leíró észrevételek már tartalmazzák a hegeli filozófiai koncepció alapvető kritikáját. Mert az elidegenedés itt a legélesebben el van választva magától a tárgyiságtól, a munkában való tárgyiasulástól. Ez utóbbi magának a munkának jellemvonása, az emberi gyakorlatnak a külvilág tárgyaihoz való vonatkozásáé, az előbbi a kapitalizmusbeli társadalmi munkamegosztásnak kísérőjelensége, az úgynevezett szabad munkás kialakulásáé, akinek idegen termelési eszközökkel kell dolgoznia,

[16] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok, Bp., 1962. 45. k. *(Ez a kiadás az „Entäusserung"-ot „külsővé-idegenné-válás"-nak, az „Entfremdung"-ot „elidegenülés"-nek fordítja.)*

akivel tehát mind ezek a termelési eszközök, mind a saját terméke idegen, független hatalomként áll szemben.

A tőkés társadalomnak ez az alapvető struktúrája mármost hatványozottan és a munka szubjektumára koncentráltan jelenik meg, ha magának a munkának a folyamatát vesszük szemügyre. Marx itt mindenekelőtt azt emeli ki, „hogy a munka a munkás számára *külsőleges*, azaz nem tartozik lényegéhez, hogy tehát munkájában nem igenli, hanem tagadja, nem jól, hanem boldogtalannak érzi magát, nem fejt ki szabad fizikai és szellemi energiát, hanem fizikumát sanyargatja, és szellemét tönkreteszi. Ezért a munkás csak a munkán kívül érzi magát magánál levőnek, a munkában pedig magán kívül levőnek". E tőkés társadalombeli tényállásból mármost az összes emberi értékek visszájára fordulása jön létre. „Az állati lesz az emberivé, és az emberi az állativá. Enni, inni és nemzeni stb. ugyan szintén valódi emberi funkciók. De abban az elvonatkoztatásban, amely ezeket az emberi tevékenység egyéb körétől elválasztja, és végső és egyedüli végcélokká teszi, állatiak." Ezzel az elidegenedés mind szubjektíve, mind objektíve kihat az emberi élet egész körére. Objektíve a munka terméke úgy jelenik meg, mint idegen és az ember felett uralkodó tárgy, szubjektíve a munka folyamata önelidegenedés, mely szubjektív megfelelője a dolog fent leírt elidegenedésének.[17]

Ezekből az előfeltevésekből, melyeket kivétel nélkül a gazdasági élet alapos megfigyeléséből és ábrázolásából merít, Marx a következő összefoglaló következtetéseket vonja le az egyénnek az emberi nemhez való vonatkozásáról a tőkés társadalomban: „Azáltal, hogy az elidegenült munka az embertől 1. elidegeníti a természetet, 2. önmagát, saját tevékeny funkcióját, élettevékenységét, azáltal elidegeníti az embertől

[17] Vö. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, 48.

a nemet... Először elidegeníti a nembeli életet és az egyéni életet, és másodszor az utóbbit elvonatkoztatásában az első céljává teszi, ugyancsak elvont és elidegenült formájában."[18]

Világos, hogy csak a tőkés társadalom szocialista bírálatának alapján keletkezhettek ilyen megállapítások a munka elidegenedéséről s annak valamennyi társadalmi és emberi következményéről. Innen válik érthetővé Marx ama megjegyzésének hordereje, hogy Hegel a klasszikus gazdaságtan magaslatán áll ugyan, és helyesen megérti a munkát mint az ember ön-létrehozási folyamatát, de nincsen bepillantása a tőkés társadalombeli munka negatív oldalaiba, a munkát csak pozitív oldalairól tekinti. Marx egész filozófiai kritikája, melyet a *Fenomenológia* alapfogalmain gyakorol, ezen a megállapításon alapul: mivel Hegel nem látja a munkának ezeket az oldalait, szükségképp filozófiailag hamis szétválasztások és hamis egyesítések, idealista misztifikációk keletkeznek nála. A kapitalizmusbeli munka valóságos dialektikájának felfedezése az alapzata ama filozófia materialista kritikájának, amely e munka egyoldalú felfogását tette az emberi nem fejlődését vizsgáló filozófiai megértés bázisává.

Marx szerint a hegeli filozófiában van egy tendencia a „nem-kritikai idealizmusra". Ez a „nem-kritikai idealizmus" megnyilvánul – és ezzel már a *Fenomenológia* filozófiai kritikájának kellős közepébe jutunk – magának a filozófiának a felfogásában. Hegel az „elidegenedésről" és annak a filozófia által történő megszüntetéséről beszél. De sejtelme sincs arról, hogy az a filozófia, melynek meg kell szüntetnie az „elidegenedést" az ő rendszerében, maga is pregnáns és jellegzetes megjelenési formája az „elidegenedésnek": „A *logika* – a szellem *pénze*, az embernek és a természetnek a spekulatív, a *gondolati értéke* – az ő minden valóságos meghatározottsággal

[18] Uo. 49.

szemben teljesen közömbössé lett, és ezért nem-valóságos lényegük a *külsővé-idegenné vált,* ezért a természettől és a valóságos emberektől elvonatkoztató *gondolkodás;* az *elvont* gondolkodás."[19]

Ezt Hegel nem látja, és mivel ezt az elidegenedett gondolkodást nem mint elidegenedettet fogja fel, mivel éppen ebben a gondolkodásban látja az „elidegenedés" megszüntetésének mozgatóját, beleesik nem-kritikai idealizmusába, filozófiailag a fejük tetejére állítja az életbeli elidegenedés valóságos összefüggéseit és meghatározottságait. A hegeli idealizmus ezekből az alapzatokból indulva következetesen azonosítja az ember lényegét az öntudattal. „Az emberi lényeg minden elidegenülése ennélfogva *nem más,* mint az *öntudat elidegenülése.* Az öntudat elidegenülése nem az emberi lényeg *valóságos* elidegenülésének *kifejezéseként,* a tudásban és a gondolkodásban tükröződő kifejezéseként jön tekintetbe. Sőt, a *valóságos,* reálisként megjelenő elidegenülés a *legbelső,* rejtett – és csak a filozófia által napfényre hozott – lényege szerint nem más, mint a valóságos emberi lényeg, az *öntudat* elidegenülésének a *jelensége.* Azt a tudományt, amely ezt ragadja meg, ezért *fenomenológiának* hívják. Az elidegenült tárgyi lényegnek minden újraelsajátítása ezért az öntudatba való bekebelezésként jelenik meg; a maga lényegét hatalmába kerítő ember *csak* a tárgyi lényegeket hatalmába kerítő öntudat; a tárgy visszatérése az önlétbe ezért a tárgy újraelsajátítása."[20]

Hogy az embernek és öntudatnak ez a hamis azonosítása hogyan nő ki szükségszerűen a társadalmi életbeli elidegenedés hamis felfogásából, azt pregnánsan megmutatják Marx kritikai megjegyzései. A szubjektív oldalon következik belőle ember és öntudat Marx által felmutatott és kritizált hamis

[19] Uo. 102.
[20] Uo. 106.

azonosítása, az objektív oldalon elidegenedés és egyáltalábanvaló tárgyiság egyenlővé tétele.

Gazdasági vizsgálódásaiban Marx a valóságos élet tényeire támaszkodva éles határt von a munkában magánvalóan végbemenő tárgyiasulás és szubjektum és objektum a munka *tőkés* formájában végbemenő elidegenedése közé. Ezen az alapzaton mármost felfedheti a hamis hegeli egyenlővé tételt. Ezért a következőképpen kritizálja a *Fenomenológia* módszertani alapzatát: „Nem az, hogy az emberi lényeg *embertelenül,* önmagával való ellentétben *tárgyiasul,* hanem az, hogy az elvont gondolkodástól való *különbségben* és vele való *ellentétben tárgyiasul,* ez számít az elidegenülés tételezett és megszüntetendő lényegeként."[21]

Hegelnek ezt a hamis kérdésfeltevését nyomon követi az, hogy a hegeli filozófia a tárgyiság megszüntetésében hamis tetőpontra ér el. „Arról van tehát szó, hogy leküzdjük a *tudat tárgyát.* A *tárgyiság* mint olyan, az ember *elidegenült,* az *emberi lényegnek,* az öntudatnak meg nem felelő viszonyaként jön tekintetbe. Az ember idegenként, az elidegenülés meghatározása alatt létrehozott tárgyi lényegének *újraelsajátítása* tehát nemcsak azzal a jelentőséggel bír, hogy megszünteti az *elidegenülést,* hanem hogy a *tárgyiságot* szünteti meg, azaz tehát az ember *nem-tárgyi, spiritualisztikus* lényegként jön tekintetbe."[22]

Itt egészen világosan megmutatkozik, hogy milyen kényszerítő szükségszerűséggel adódik Hegelnél a hamis idealista kérdésfeltevés és megoldás a tőkés társadalomról alkotott, ugyancsak szükségszerűen egyoldalú és nem-teljes felfogásából, hogy mennyire csak akkor és csak ott lehet maradéktalanul megszüntetni az idealista dialektikának ezt a legmagasabb formá-

[21] Uo. 103.
[22] Uo. 105.

ját, amikor lehetségessé vált a tőkés gazdaság szocialista bírálata.

Marx a tárgyiság megszüntetésének idealista elméletével szembeállítja a tárgyiság materialista elméletét. Ezzel kapcsolatban már most leszögezzük, amire később fogunk rátérni, hogy ez a marxi materialista elmélet a tőkés elidegenedést és ennek megszüntetését szintén megmagyarázza, és ennélfogva teljesebb és átfogóbb kritikáját képes adni Hegel idealizmusának, mint a feuerbachi elmélet, amely ügyet sem vet erre a társadalmi problémára, s ezért egyrészt nem veszi észre a hegeli elmélet jogosult mozzanatait, másrészt pedig az ember és a társadalom felfogásában ellentett álláspontról kiindulva, hasonló hibákba esik, mint a hegeli idealizmus. A tárgyiság e marxi materialista elméletének veleje a következő: „Ha a szilárd földkerekségen álló, minden természeti erőt be- és kilélegző, valóságos, testi *ember* a maga valóságos, tárgyi *lényegi erőit* külsővé-idegenné válása által idegen tárgyakként *tételezi,* akkor nem a *tételezés* szubjektum; ez *tárgyi* lényegi erők szubjektivitása, melyek cselekvésének ezért *szintén* tárgyinak kell lennie. A tárgyi lényeg tárgyian hat, és nem hatna tárgyian, ha a tárgyi mivolta nem rejlenék lényegi meghatározásában. *Csak* azért teremt és tételez *tárgyakat, mert* tárgyak által van tételezve, mert eleitől fogva *természet.* A tételezés aktusában tehát nem esik ki »tiszta tevékenységéből« a *tárgy* valamely *teremtésébe,* hanem *tárgyi* terméke csak igazolja *tárgyi* tevékenységét, tevékenységét mint egy tárgyi természetes lényeg tevékenységét... Tárgyinak, természetesnek, érzékinek *lenni* és ugyanakkor tárggyal, természettel, érzékkel magán kívül bírni, vagy tárgynak, természetnek, érzéknek lenni egy harmadik számára: ez azonos... Egy nem-tárgyi lény *nem-lény, képtelen lény.*"[23]

[23] Uo. 107. k.

Hegel idealizmusának marxi materialista kritikája tehát azon alapul, hogy bemutatja az emberi gondolkodás és az emberi gyakorlat valóságos előfeltételeit, s ezeket szembeállítja az abszolút idealizmus állítólagos előfeltételnélküliségével. Ez a kontraszt egyúttal felfedi az abszolút idealizmus valóságos előfeltételeit. A materialista dialektika tehát ebben az értelemben is az objektív idealizmus dialektikájának igazsága, mert nemcsak kritikailag megsemmisíti azt, hanem egyszersmind szükségszerűséggel levezeti hibáinak eredetét, és ebből a levezetésből utat talál valóságos megszüntetéséhez, vagyis egyben a benne levő lényeges és helyes mozzanatok megőrzéséhez. Azáltal, hogy a filozófiának ezek a valóságos előfeltételei, az élet (a természet, a gazdaság, a történelem) valóságos tényei szembekerülnek az objektív idealizmus misztifikált előfeltételeivel, azáltal, hogy e tények helyes dialektikus visszatükröződése elvezet a helyes filozófiai következtetésekre, feltárul Hegel „nem-kritikai idealizmusának", valamint „nem-kritikai pozitivizmusának" a jellege az, hogy ezek szükségszerű következményei társadalmi létének. Ebből az ábrázolásból azután az is „magától" kiderül, hogy miképpen és miért volt képes Hegel arra, hogy az ilyen idealista misztifikációk keretében mégis valóságos és lényeges meghatározásokat adjon nemcsak a gazdaságról és a történelemről, hanem egyáltalában az objektív valóság dialektikus összefüggéseiről is, hogy miképpen válhatott a hegeli dialektika a materialista dialektika közvetlen előfutárává. A döntő pont, melyet már ismételten kiemeltünk, abban áll itt, hogy Hegel a munkát az ember, az emberi nem önlétrehozási folyamataként fogja fel.

Éppen ennek az elismerésnek az alapján gyakorolja Marx a legélesebb bírálatot ott, ahol Hegelnél ezek a helyes belátások misztifikált formában és ezáltal eltorzítva jelennek meg. Az imént idéztük Marx fejtegetéseit arról, hogy Hegel a történelmet pusztán látszólagossá változtatja. Ott annak a tény-

nek a megállapításáról volt szó, hogy a tárgyiságnak az abszolút tudásban történő megszüntetéséből az következik, hogy a történelem hegeli hordozója, az abszolút szellem a történelmet nem valóságosan csinálja, mint Hegel képzeli, hanem csak látszólagosan. A hegeli tárgyiságelmélet kritikájából kiindulva, Marx mármost kritizálja azt a misztifikálást, amely ebben a történelem „hordozójáról" szóló egész elméletben rejlik, a történelem hegeli idealista misztifikálásának alapzatát. „E folyamatnak hordozóval kell bírnia, szubjektummal; de a szubjektum csak eredményként jön létre; ez az eredmény, a magát abszolút öntudatként tudó szubjektum ennélfogva az *Isten, abszolút szellem, a magát tudó és tevékenykedő eszme.* A valóságos ember és a valóságos természet pusztán prédikátumaivá, jelképeivé válnak e rejtett, nem-valóságos embernek és e nem-valóságos természetnek. Szubjektum és prédikátum ennélfogva abszolút visszájára fordítás viszonyában állnak egymással, *misztikus szubjektum-objektum,* vagyis, az *objektumon túlnyúló szubjektivitás,* az *abszolút szubjektum* mint *folyamat,* mint magát *külsővé-idegenné tevő* és a külsővéidegenné válásból magába visszatérő, de azt ugyanakkor magába visszavevő *szubjektum,* és a szubjektum mint ez a folyamat; a tiszta, *szüntelen* magában-való forgás."[24]

A valóságos történelem tehát úgy játszódik le Hegelnél, hogy egy elvonatkoztatott, misztifikált, fiktív „hordozója" van, amely a történelmet magától értetődőleg csak elvont, misztifikált, fiktív módon „csinálhatja". A valóságos folyamat, a folyamat valóságos meghatározásai tehát csak egy hátsó ajtón át tudnak magába a konstrukcióba – azt mondhatnók – belopakodni. Hogy a folyamat konkrét állomásainak, konkrét átmeneteinek ábrázolásában uralkodóvá válnak, ez alkotja

[24] Uo. 114.

a hegeli dialektika – számunkra már ismert és különböző nézőpontokból elemzett – alapvető ellentmondásosságát.

Több mint egy évtizeddel később Marx visszatér ugyanerre a kérdésre Hegellel kapcsolatban, ezúttal azonban már nem *A szellem fenomenológiája* közvetlen kritikájának formájában, hanem az egész hegeli idealizmus filozófiai alapzatainak összefoglaló megítélése során. *A politikai gazdaságtan bírálatához* nagy *Bevezetés*-ében Marx elemzi az objektív valóság gondolati visszatükrözésének, gondolati meghódításának egymást kiegészítő és egymással összefonódó, különböző útjait, és ennek során az e megismeréshez vezető valóságos, materialista úttal szembeállítja az erről az útról alkotott hegeli illúziókat. „A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont, és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is... Ezért támad Hegelnek az az illúziója, hogy a reálist mint a magát magában összefoglaló, magában elmélyülő és önmagából mozgó gondolkodás eredményét fogja fel, holott az elvonttól a konkréthoz felemelkedő módszer csak az a módja a gondolkodásnak, amellyel a konkrétet elsajátítja, mint szellemileg konkrétat újraalkotja. De semmi esetre sem magának a konkrétnak a keletkezési folyamata."[25]

Itt a hegeli idealizmus marxi kritikája a legérettebb összefoglaló formájában áll előttünk.

Az „elidegenedés" hegeli koncepciójának ez az átfogó kritikája teszi mármost lehetővé Marx számára, hogy materialista módon kritizálja a hegeli dialektika másik alapvető fogal-

[25] Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához, MEM, 13. köt. 1965. 167.

mát, a megszüntetés fogalmát is. Itt megint fontos utalnunk arra, hogy ahol Marx az idealista dialektikát kritizálja, kritikailag meghaladja, és értékes elemeit a materialista dialektikába felveszi, *kizárólag* e dialektika sajátosan hegeli formájával foglalkozik. Így például a most tárgyalt esetben egyáltalában nem is említi sem a megszüntetés schellingi változatát, ti. a megszüntetett meghatározások megsemmisülését, kihunyásukat az abszolútumba-szűnésük révén, sem az agnoszticista antinomika kanti formáját. Marx a dialektika előző formáinak teljes és végleges meghaladását látja a hegeli dialektikában. A dialektikus megszüntetésnek tehát kizárólag a hegeli, legmagasabb formáját kritizálja, melyben a megszüntetett meghatározások nemcsak megsemmisülnek, hanem egyszersmind megőrződnek, és magasabb fokra emelődnek, azt a megszüntetést, amely a más-létet az abszolútumban nem hagyja semmivé válni; hanem respektálja létezését, relatív jogosultságát. Az „elidegenedésnek" Hegelnél, Schellinggel ellentétben, pozitív, tárgyiságot teremtő jelentése van, és ebből indul ki Marx kritikája, amennyiben úgy tekinti Hegelnek elődeivel folytatott vitáit, mint amelyek teljesen Hegel javára dőltek el. Marx mármost vizsgálóra veszi a megszüntetés e hegeli formájának gyengéit, és a következő eredményre jut: „Másfelől, mondja Hegel, ebben rejlik egyszersmind az a másik mozzanat, hogy ezt a külsővé-idegenné válást és tárgyiságot éppen annyira megszüntette és magába visszavette (ti. a szubjektum – L. Gy.), tehát a maga *más-létében mint olyanban magánál* van. Ebben a fejtegetésben a spekuláció összes illúzióit együtt találjuk. *Először:* A tudat, az öntudat *a maga más-létében mint olyanban magánál van* ... Ebben először is az rejlik, hogy a tudat – a tudás mint tudás – a gondolkodás mint gondolkodás – úgy tünteti fel, mintha közvetlenül önmagának a *másikja,* érzékiség, valóság, élet volna ... Ez az oldal annyiban foglaltatik ebben, amennyiben a tudat mint csak tudat nem

az elidegenült tárgyiságon, hanem a *tárgyiságon mint olyanon* ütközik meg. Másodszor az rejlik ebben, hogy az öntudatos ember, amennyiben a szellemi világot – vagy világának szellemi általános létezését – önmagát külsővé-idegenné tevésként felismerte és megszüntette, azt ebben a külsővé-idegenné vált alakban mégis megint igazolja, és igazi létezésének adja ki, visszaállítja, úgy tünteti fel, mintha *a maga más-létében mint olyanban magánál* volna, tehát pl. a vallásnak megszüntetése után, a vallásnak mint az önmagát külsővé-idegenné tevés egy termékének felismerése után a *vallásban mint vallásban* magát mégis igazolva találja. Itt *van* Hegel *hamis* pozitivizmusának, illetve, csak *látszólagos* kriticizmusának gyökere; amit Feuerbach a vallás vagy teológia tételezésének, tagadásának és visszaállításának jellemez – de amit általánosabban kell felfogni. Tehát az ész magánál van az ésszerűtlenségben mint ésszerűtlenségben. Az ember, aki felismerte, hogy jogban, politikában stb. külsővé-idegenné vált életet él, ebben a külsővé-idegenné vált életben mint olyanban éli igazi emberi életét. Az önigenlés, önigazolás *ellentmondásban* önmagával, mind a tudással, mind a tárgy lényegével – ez tehát az igazi *tudás* és *élet*. Hegel vallással, állammal stb. szembeni alkalmazkodásáról tehát nem lehet többé szó, minthogy ez a hazugság az ő elvének (seines Prinzips*) hazugsága."[26]

Marx e helyen a legmélyebb kritikáját adja Hegel korlátainak éppen ott, ahol a legpozitívabb és legjelentősebb oldalai vannak. Felfedi itt a tőkés társadalomhoz való hegeli állásfoglalás végső filozófiai következményeit, amennyiben ezek a filozófiája dialektikus struktúrájának módszertani felépítése folyamán fellépő elvont problémákban tükröződnek. Különféle alkalmakkor feltártuk már magánál Hegelnél ezeket az

* *Más kiadásokban (így a Lukács György által idézett kiadásban is): seines Progresses.*

[26] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok, 110. k.

ellentmondásokat, és kimutattuk gyökereiket kora társadalmi létében és Hegelnek e léthez való állásfoglalásában. Most látjuk, hogy a létnek ezek az ellentmondásai miféle tisztán filozófiai következményekre vezettek, és kellett hogy vezessenek. Azt is látjuk most, hogy minden olyan kritika, amely Hegelnek a vallás, az állam stb. kérdéseit illető kétértelműségeiről szólva, az ezoterikus és az exoterikus Hegel dualizmusából indul ki, nem találhatta és nem küzdhette le a hegeli filozófia középponti problematikáját. Mit sem változtat ezen, hogy mint láttuk, magánál Hegelnél szubjektíve megvoltak ilyen mozzanatai ezoterikus és exoterikus kijelentések különválasztásának; hiszen filozófiájának ellentmondásossága, problematikája belenyúlik ezoterikus szemléleteinek is a legközepébe. Magától értetődőleg kérdés, és kérdés is marad a filozófiatörténet szempontjából, hogy hol, mikor és hogyan találhatók Hegelnél egyes konkrét problémákban elemei a kora társadalmához való alkalmazkodásnak. De a történelmi ábrázoláshoz mindig tisztában kell lenni azzal, hogy bárhogyan válaszolódnak is meg ezek a kérdések egyes konkrét esetekben, ezzel a hegeli dialektika problematikájának középponti kérdése nem oldható meg.[27]

A marxi kritika mélysége megmutatkozik abban, hogy a való élet problémáiból felemelkedik a hegeli dialektika legelvontabb kérdéseihez, filozófiailag végérvényesen megoldja őket a dialektikus materializmus értelmében, innen pedig rögtön közvetlen csatlakozást talál az élet aktuális kérdéseihez. Itt az egész hegeli filozófia középponti ellentmondásával van

[27] Hogy Marx már a disszertációjától kezdve, mint felszínest, elvetette az ifjúhegeliánus megkülönböztetést Hegel ezoterikus és exoterikus vonala között, és az utóbbinak puszta alkalmazkodásból való magyarázását, ezt közelebbről kimutattam Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez c. cikkemben.

dolgunk, azzal, amit Engels később a rendszer és a módszer közötti ellentmondásként jellemzett.[28]

Ez az ellentmondás azonban magában foglalja a hegeli filozófia ellentmondásosságát az emberi haladás kérdésében, és jelesül abban a kérdésben, hogy milyen helyet foglal el általában a tőkés társadalom és ennek különös német formája a történelem folyamatában. A megszüntetés kérdése a hegeli filozófiában egyrészt magának a dialektikának az egyik legvégső és legelvontabb formája ugyan, másrészt azonban a legnagyobb jelentőségű Hegel társadalom- és történelemfilozófiája szempontjából. A progresszív és reakciós tendenciák ellentmondásossága Hegelnél ezért a megszüntetés dialektikus folyamatának ebben az ellentmondásosságában koncentrálódik, melynek kritikáját az imént hallottuk Marxtól.

Az „elidegenedés" szocialista kritikája a munka tőkés formájában fedezte fel az elidegenedés valóságos és valóban megszüntetendő létezési módját. E kritika filozófiai általánosítása azt mutatja, hogy az „elidegenedés" hegeli koncepciója, tudniillik, hogy a tudat a maga más-létében mint olyanban magánál van, egy fontos reakciós mozzanatot foglal magában, a fennállónak – még ha az történelmileg meghaladott is – a védelmezését. Hogy Hegelben a múlt történetére vonatkozólag egy ellentett tendencia is van, és ezt újra meg újra érvényesíti, ez csak megerősíti Marx és Engels kritikájának helytállóságát: a rendszer és a módszer közötti ellentmondás fennállását Hegelnél.

Ez az ellentmondás és a benne foglalt tendenciák döntő szerepet játszanak a negyvenes évek nagy ideológiai vitáiban, amelyek a demokratikus forradalom ideológiai előkészítését alkották. A felfogásoknak két különböző formájával van itt dolgunk, ezek azonban mindketten politikai passzivitáshoz, a

[28] Engels: Ludwig Feuerbach, i. h. 259. kk.

demokratikus forradalom konkrét problémáinak és ezen túlmenően – elméletileg – egyáltalában a forradalomnak meg nem értéséhez vezettek. E problémák általános jelentősége messze túlmegy a negyvenes évek vitáin, hiszen a hamis állásfoglalások a kapitalizmus társadalmi életéből nőnek ki, és csak gondolati formájukat határozzák meg a negyvenes években a dialektikai megszüntetés hegeli formája körüli viták. E hamis nézetek egyik formája a hegeli idealizmus közvetlen folytatása, további szubjektivizálása, idealista hibáinak fokozása az ifjúhegeliánusoknál. A másik forma a hegeli megszüntetés ismeretelméletileg helyes, de elvont és egyoldalú Feuerbach-féle kritikájából keletkezik.

Vegyük szemügyre előbb az első irányzatot. Minthogy Hegel szerint az „elidegenedés" végső soron a tudat „elidegenedése", ezért a *tudatban, kizárólag* a tudat révén kell megszüntetni. Magánál Hegelnél az abszolút tudás és az e tudással rendelkező filozófus közötti azonosság valamiféle félhomályban marad. Objektivizmusa alapján Hegel vonakodik attól, hogy ebből az azonosságból egyszerű perszonáluniót csináljon. De ez a tendencia immanensen benne foglaltatik a hegeli álláspontban. Megint Heinrich Heine az, aki ironikus és önironikus formában levonja az összes következtetéseket. „Soha nem voltam elvont gondolkodó, és vizsgálatlan elfogadtam a hegeli tan szintézisét, mivelhogy következtetései hízelegtek hiúságomnak. Ifjú voltam és büszke, és jólesett gőgömnek, amikor Hegeltől megtudtam, hogy nem ahogy a nagyanyám vélte, a mennyben lakozó jóisten, hanem én magam vagyok a jóisten itt e földön."[29]

Amit Heine itt ironikusan kimondott, az a Bruno Bauer-féle „öntudat-filozófiában" filozófiai és politikai tanná vált, amely veszélyes és káros befolyást gyakorolt mind Németor-

[29] Heine, Geständnisse, Werke, VII. Berlin, 1893. 465. k.

ság baloldali orientációjú értelmiségére, mind – az „igazi szocializmus" kerülőútján – a keletkező proletár pártra.

Ha szemügyre vesszük Marx éles kritikáját, melyet a *Szent család*-ban gyakorol ezen a Bauer-féle felfogáson, látjuk, hogy közvetlenül a hegeli megszüntetés fent idézett filozófiai kritikájából nő ki. Ugyanakkor vegyük észre azt is, hogy a Bauer-féle intellektuális gőg, a tömegek történelmi tevékenységének szuverén megvetése szintén olyan tendencia, amely a hegeli filozófiából és történetfelfogásból sarjadt, ámde elhanyagolta annak jelentős és haladó, realisztikus tendenciáit, és szubjektivisztikusan a végletekig hajtotta idealizmusát. Marx a következőket mondja Bauernak erről a felfogásáról:

„A haladásnak a tömegen *kívül* levő ellenségei nem egyebek, mint a *tömeg önlealacsonyításának, önelvetésének, önelidegenítésének* önállósult, *saját* élettel felruházott *termékei.* Ezért a tömeg a *saját* hibái ellen fordul, amikor *önlealacsonyításának* önállóan létező *termékei* ellen fordul, mint ahogy az ember, amikor Isten létezése ellen lép fel, a *saját vallásossága* ellen fordul. Minthogy azonban a tömeg e *gyakorlati* önelidegenítései a valóságos világban külsőleges módon léteznek, a tömegnek egyúttal *külsőleges* módon kell harcolnia ellenük. Semmiképpen sem szabad önelidegenítésének e termékeit csupán *eszmei* fantazmagóriáknak, az *öntudat* puszta *elidegenítéseinek* tartania, s a *materiális* elidegenülést egy tisztán *belsőleges spiritualista* akcióval megsemmisíteni akarnia. Már Loustalot 1789-es lapjának ez volt a jeligéje:

Les grands ne nous paraissent grands
Que parce que nous sommes à genoux
Levons nous!*

* *A nagyok csak azért nagyok szemünkben, mert mi térden állunk. Keljünk fel!*

De ahhoz, hogy felkeljünk, nem elég *gondolatban* felkelni, és hagyni, hogy *valóságos, érzéki* fejünk felett ott lebegjen a *valóságos, érzéki* járom, amelyet nem lehet eszmékkel elfilozofálni. Az *abszolút kritika* (a Bruno Bauer-féle – L. Gy.) azonban Hegel *Fenomenológiájá*-ból megtanulta legalábbis *azt* a művészetet, hogyan lehet *reális, objektív, kivülem* létező láncokat *pusztán eszmei,* pusztán *szubjektív,* pusztán *bennem* létező láncokká s ennélfogva minden *külsőleges,* érzéki harcot tiszta gondolati harccá átváltoztatni."[30]

Hogy ez a Bauer-féle ideológia közvetlenül az „elidegenedésnek" és megszüntetésének hegeli felfogásából sarjad, az nem szorul kommentárra. Politikai veszélyessége sem. Úgyszintén az a tény sem, hogy az intellektualista gőg ilyesféle passzivitás-ideológiája tovább él a tőkés társadalomban, és még ma is hatékony, ha ma már nem is hegeli filozófiában vél elméleti támaszt találhatni. Hogy azonban a hegeli filozófia fontos fogódzókat tartalmaz az ilyen felfogás számára, azt nemcsak a negyvenes évek történelme mutatja, hanem – különösen szélsőséges és groteszk formák között – az imperialista kor újhegelianizmusa is.

Térjünk rá most a második formára, vagyis a hegeli dialektika feuerbachi kritikájára e kérdésben, és vizsgáljuk meg röviden Marx viszonyát ehhez. Marx pozitívnak és úttörőnek értékeli Feuerbach kritikájában azt, hogy Feuerbach a megszüntetés hegeli formáját a megszüntetettnek a visszaállításaként ábrázolta. Más összefüggésben már idéztük[31] a feuerbachi Hegel-kritika e téren döntő passzusát. Marx Feuerbach nagy tettének tekinti annak bizonyítását, hogy Hegel filozófiája visszaállított vallás; továbbá azt, hogy Feuerbach áttört

[30] Marx és Engels: A szent család, i. h. 81. k.

[31] A IV. fejezet 3/c pontjában; *vö. Hegel-emlékkönyv, Bp., 1957. 99. kk.*

az igazi materializmushoz, s végül azt a kritikát, amelyet a megszüntetésről, a tagadás tagadásáról ad. Itt az utóbbi pontra szorítkozunk. Feuerbachnak igaza van, „amennyiben a tagadás tagadásával, amely magát az abszolúte pozitívnak állítja, szembeállítja az önmagán nyugvó és pozitíve önmagán megalapozott pozitívot". Ez a pozitív éppen a lét elsőbbsége a tudattal szemben. A hegeli dialektika mármost Feuerbach szerint a megszüntetés folyamatában fejük tetejére állítja a lét és tudat közötti összefüggéseket. És Feuerbach kimutatja, hogy ebből az idealista visszájára fordításból hogyan keletkezik Hegelnél a vallás gondolati visszaállítása a filozófia által. Marx így összegezi Feuerbach szemléletét: „Feuerbach tehát a tagadás tagadását *csak* mint a filozófia önmagával való ellentmondását fogja fel, mint olyan filozófiát, amely igenli a teológiát (transzcendenciát stb.), miután tagadta, tehát önmagával ellentétben igenli."[32]

A feuerbachi kritikának ezt a materialista oldalát Marx elfogadja, de mindjárt kritizálja is az egyoldalúságát. Ez az egyoldalúság egyrészt abban áll, hogy Feuerbach tisztán filozófiai problémaként tárgyalja az „elidegenedést", és ezért szintén megreked az elvonatkoztatásban (vö. Marx és Engels későbbi kritikáját a feuerbachi „ember" elvontságán), másrészt abban, hogy Feuerbach materialista állásfoglalása a valósághoz nem dialektikus állásfoglalás, hogy ezért mindazt, ami Hegelnél, ha torz formában is, dialektikusan helyes volt – azt is, ami helyes benne, azt is, ami hamis –, szőröstül-bőröstül elveti. Feuerbach tehát, mint azt Marx az idézett helyen kiemeli, a tagadás tagadásában csak az idealista Hegel filozófiailag gyenge pozícióját látja. És „ezért egyenesen és közvetlenül szembeállítja vele az érzékileg bizonyos önmagára alapozott állítást".

[32] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok, 100. k.

Ennek a tiszta ismeretelméletre szorítkozásnak a következménye a feuerbachi kérdésfeltevés elvontsága; a közvetlenség, minden közvetítés tudatos kikapcsolása a hegeli idealizmussal együtt kiküszöböli a dialektikát is. És ennélfogva Feuerbach ügyet sem vetve rájuk, elsiklik a hegeli filozófiában foglalt lényeges és legfontosabb meghatározások mellett. Marx kiegészítőleg kifejti: „De amikor Hegel a tagadás tagadását – a pozitív vonatkozás szerint, amely benne rejlik, mint az igazi és egyetlen pozitívot, a negatív vonatkozás szerint, amely benne rejlik, mint minden lét egyetlen igazi aktusát és öntevékenységi aktusát – felfogta, csak az *elvont, logikai, spekulatív* kifejezést találta meg ama történelem mozgására, amely még nem *valóságos* története az embernek mint egy előfeltételezett szubjektumnak, hanem még csak az ember *létrehozási aktusa, keletkezési története.*"[33]

A kapitalizmus szocialista kritikája tehát felismeri a hegeli *Fenomenológiá*-ban ama folyamat néhány lényeges és helyes meghatározását, melyet Marx később az emberiség fejlődése „előtörténeté"-nek nevez majd, míg Feuerbach, aki más oldalról, mint Hegel, de ugyanúgy a polgári látókörön belül marad, csak egy merev vagy-vagyra képes a hegeli dialektikával szemben. Marx a *Fenomenológia* ábrázolása során felhoz néhányat azok közül a lényeges mozzanatok közül, melyekben Hegel gondolatilag helyesen megragadja az emberiség ezen előtörténetének bizonyos vonásait. És éppen ezzel rámutat arra, hogy az elidegenedésnek és megszüntetésének gondolata Hegelnél idealista módon eltorzul, és reakciósra fordul ugyan, de nem eleve százszázalékosan hamis gondolat, mint Feuerbach véli, hanem a valóságnak helyes, noha tőkés módon elfogult és egyoldalú tükrözése, melynek helyes tendenciáit meg kell őrizni a jövő gondolati fejlődése számá-

[33] Uo. 101.

ra. „A *Fenomenológia* ennélfogva a rejtett, önmagának még nem-világos és miszticizáló kritika; de amennyiben megrögzíti az ember *elidegenülését* – még ha az ember csak a szellem alakjában jelenik is meg –, a kritika *összes* elemei rejtetten és sokszor már a hegeli álláspontot messze túlszárnyaló módon *előkészítve* és *kidolgozva* benne vannak. A »boldogtalan tudat«, a »becsületes tudat«, a »nemeslelkű és alávaló tudat« harca stb., stb., ezek az egyes szakaszok magukban foglalják – de még elidegenült formában – egész szféráknak, mint a vallásnak, az államnak, a polgári életnek stb. *a kritikai* elemeit."[34]

A hegeli dialektika valóban átfogó kritikája tehát Marxnál egyúttal a Hegel megítélésében mutatkozó feuerbachi egyoldalúság és korlátozottság kritikájává terebélyesedik, és ezzel Feuerbach metafizikus materializmusának kritikájává, a dialektika Feuerbach-féle elvetésének kritikájává. Marxnak ezt a kritikáját közelebbről tárgyalnunk, kívül esik munkánk keretein. Számunkra csak az a fontos, hogy a hegeli idealizmus kritikájának feuerbachi formája a negyvenes évek szellemi harcaiban ugyancsak nagyon veszélyes politikai következményekre vezetett. A tagadás tagadásának feuerbachi kritikája ugyanis helyesen az anyagi élet közvetlen érzéki mivoltára megy vissza, de Feuerbach a dialektikus mozgást magában ebben az anyagi életben nem képes fogalmilag megragadni. Nem ért hozzá, mint azt Marx a *Feuerbach-tézisek*-ben kifejti, hogy megragadja a gyakorlati mozzanatot az érzékiségben. „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot;* nem szubjektívan. Ezért a *tevé-*

[34] Uo. 134.

keny oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus – amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant – fejtette ki. Feuerbach érzéki – a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek. Ennélfogva a *Kereszténység lényegében* csak az elméleti viszonyulást tekinti az igazán emberinek, míg a gyakorlatot csak piszkos-zsidó megjelenési formájában fogja fel és rögzíti. Ennélfogva nem érti meg a »forradalmi«, a »gyakorlati-kritikai« tevékenység jelentőségét."[35]

Itt pontosan látjuk, hogy Hegel filozófiai kritikájának gazdasági előkészítése, a tárgyiság szabatos különválasztása az elidegenedéstől az emberi gyakorlatban nemcsak a hegeli idealizmusnak, hanem Feuerbach mechanikus materializmusának a kritikáját is előkészíti.

Ezzel kapcsolatban röviden utalnunk kell ennek az állásfoglalásnak a következményeire a negyvenes évek ideológiai és politikai küzdelmeiben. Feuerbachról szóló megjegyzéseiben Engels világosan megragadta és élesen kritizálta a lényeges mozzanatot a valósághoz való feuerbachi állásfoglalásban. Idézi Feuerbachtól a következő mondatokat: „A lét nem általános, a dolgokról leválasztható fogalom ... A lét a lényeg tételezése. *Ami a lényegem, az a létem* ... Már a nyelv azonosítja a létet és a lényeget. Csak az emberi életben különül el, *de itt is csak abnormis, szerencsétlen esetekben,* lét a lényegtől – csak itt esik meg, hogy az embernek nem ott van a lényege is, ahol a léte, de épp ez elválás miatt nincs ott igazán, nincs ott a lelkével, ahol valóságosan a testével van. Csak ahol a szíved van, ott *vagy Te.* De minden dolog – *természetellenes esetek kivételével* – szívesen van ott, ahol van, és szívesen az, ami." Ehhez az idézethez mármost En-

[35] Marx: Tézisek Feuerbachról, MEM, 3. köt. 1960. 7.

gels a következő éles politikai-társadalmi jellemzést fűzi, felmutatva e filozófiai álláspont szükségszerű következményeit a politikában, olyan következményeket, amelyeket a szubjektíve becsületes forradalmi demokrata meggyőződésű Feuerbach bizonyosan nem akart, amelyek azonban mégis szükségszerűen folynak abból a módból, ahogy likvidálta a hegeli dialektikát, abból, hogy elvetett minden közvetítő meghatározást és vonatkozást, hogy visszatért a közvetlenséghez, s amelyek azt a tényállást tükrözik, hogy vak és elfogult a magatartása a kapitalizmus gazdasági-társadalmi életét illetően. Ez a vakság pedig, mint Engels megjegyzései mutatják, objektíve apologetikus, reakciós jelleget kaphat. Engels ezt mondja: „Szép dicsőítő beszéd a fennállóra. Természetellenes esetek, kisszámú, abnormis eset kivételével szívesen vagy hétesztendős korodban ajtónyitogató egy szénbányában, tizennégy órát egyedül a sötétben, és minthogy ez a léted, ez a lényeged is... Az a »lényeged«, hogy be légy sorolva egy munkaág alá."[36]

Engelsnek ez a kritikája pontosan mutatja, hogy azok a radikális, olykor szocialista orientációjú értelmiségiek, akik a negyvenes években Feuerbachnál kerestek filozófiai alapot politikai radikalizmusukhoz, miért nem találhattak vezérfonalat itt sem, akárcsak azok, akik a hegeli dialektikából akartak ilyenre szert tenni. A feuerbachi álláspont pontos elemzése megmutatná, hogy ilyen formái a fennálló tudatos vagy tudattalan védelmezésének lét és lényeg közvetlen filozófiai egysége alapzatán – mutatis mutandis – jóval Feuerbach után

[36] Engels: Feuerbach, MEM, 3. köt. 548. *(A magyar Marx–Engels-kiadásban a „Wesen" szó „lény"-nek van fordítva. Ezt a szöveg mondanivalójának megfelelően „lényeg"-re javítottuk.)* A Feuerbach-passzus: Philosophie der Zukunft, 27. §. (Vö. Feuerbach válogatott filozófiai művei, Bp. 1951. 235.)

is és tőle függetlenül hatékonyak voltak reakciós állapotok védelmében, és még ma is hatékonyak.

Röviden utalnunk kellett a negyvenes évek világszemléleti harcainak ezekre a politikai következményeire, hogy mindenki előtt világossá váljék: Hegel idealista dialektikájának marxi kritikai meghaladása a tőkés társadalom szocialista kritikájából nő ki, és átnő a negyvennyolcas forradalom – és azon túlmenően minden eljövendő demokratikus és proletár forradalom – ideológiai előkészítésébe. A marxi kritikának ez a belső mozgása teljesen világosan mutatja, milyen kevéssé lehet ezeket a filozófiai problémákat akár magánál Hegelnél is „tisztán" filozófiailag felfogni és kritizálni. Feuerbach gyengéje e kérdés terén nem utolsósorban abban áll, hogy tisztán filozófiailag, tisztán ismeretelméletileg nyúl a hegeli dialektikához, hogy számára nem létezik a társadalmi életnek, az emberek gazdasági és társadalmi gyakorlatának dialektikus összefüggése a filozófia végső és döntő problémáival. Hogy Hegel ezeket az összefüggéseket felismerte, hogy – bár gyakorta hasztalanul – küzdött azért, hogy ezeket az összefüggéseket dialektikája bázisává tegye, ennek következménye az, hogy filozófiája (bizonyos tekintetben, bizonyos területeken) – idealizmusa ellenére – fölényben van Feuerbachéval szemben. Ezért a dialektika hegeli formája a filozófia világtörténelme szempontjából döntő stádium: az idealista dialektika legmagasabb formája, és ezzel egyáltalában a polgári filozófiáé, az a közvetítő láncszem, melyhez a dialektikus materializmus kialakulása *közvetlenül* kapcsolódhatott.

Lenin még nem ismerhette Marx általunk részletesen elemzett kéziratait, amelyek tartalmazzák gazdaság és dialektika döntő összefüggéseit Hegel kritikájában és megítélésében. Ennek ellenére teljes világossággal látta ezeket az összefüggé-

seket. Idéztük már[37] azt a kijelentését, hogy Marx *közvetlenül* kapcsolódik Hegelhez. Ezzel Lenin egy olyan nézőpontot hangsúlyoz, amelyet a II. Internacionálé időszakában teljesen elhanyagoltak, habár Marx és Engels nem mulasztottak el egyetlen alkalmat sem arra, hogy előszókban, megjegyzésekben, levelekben stb. rá ne mutassanak Hegel jelentőségére, és ki ne emeljék, hogy tanulmányozása elengedhetetlen a materialista dialektika megértéséhez. Ezek az útmutatások azonban a II. Internacionálé időszakában süket fülekre találtak még e kor legjelentősebb és legbecsületesebb teoretikusainál is. Még Plehanovnak, aki pedig Mehringgel és Lafarguegal ellentétben nagyon behatóan foglalkozott a hegeli filozófiával, neki sincs sejtelme sem annak ezen összefüggéseiről, a gazdaság és dialektika közti mély módszertani összefüggésről.

Ezt az összefüggést Marx után csak Lenin állította helyre. Nagyon felületes dolog volna Leninnek a hegeli *Logiká*-ról szóló kritikai megjegyzéseit tisztán a szűkebb értelemben vett ismeretelméletre korlátozni. Még amikor Lenin ismeretelméleti problémákról beszél, akkor is erről a nagy, átfogó álláspontról, az igazi marxizmus valóságos álláspontjáról tárgyalja őket. Lenin ezért Hegelhez írt kritikai megjegyzéseiben ismételten kitér erre a döntő kérdésre.

Ezt a tényállást csak Lenin néhány lényeges kijelentésével akarjuk bizonyítani. „Marx *Tőké*-jét és különösen a *Tőke* I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész Logiká*-ját. Következésképpen egy marxista sem értette meg Marxot fél évszázad leforgása alatt!!"[38]

[37] A III. fejezet 6. pontjában; a Lenin-idézetet vö. Filozófiai füzetek, Lenin Művei, 38. köt. 196.

[38] Lenin: Filozófiai füzetek, i. h. 164.

És egy másik helyen: „Ha Marx nem is hagyott hátra *Logikát* (nagybetűvel), de hátrahagyta a *Tőke logikáját,* és ezt derekasan fel kellene használni a szóban forgó kérdésben (Hegel dialektikájáról van szó – L. Gy.). A *Tőké*-ben alkalmazva van egy tudományra a logikája, dialektikája és ismeretelmélete a materializmusnak (nem kell 3 szó: ez egy és ugyanaz), amely átvett minden értékeset Hegeltől, és továbbfejlesztette ezt az értékeset."[39]

Ezek a megjegyzések jellemző módon azok között a vizsgálódások között állnak, amelyek Hegel dialektikájának vázlatát tárgyalják, hozzájuk pedig, megint csak jellemző módon, olyan megjegyzések csatlakoznak, amelyek Marx *Tőké*jében a gazdasági kategóriák dialektikus alkalmazására vonatkoznak. Ezzel Lenin, éppúgy, mint annak idején Marx, megmutatja azt az utat, ahogyan filozófiai problémákat a dialektikus materializmusban feltenni és megoldani kell. A filozófiai fejlődés „lenini periódusának" (Sztálin) a filozófia minden területén a dialektikus materializmusnak ezeken az útjain kellene járnia, és ilyen filozófiai gyakorlattal kellene végérvényesen megsemmisíteni a II. Internacionálé korszakának örökségét.

A „lenini periódus" e sajátosságának magától értetődően a filozófia történetére is vonatkoznia kell. A jelen munkát ilyen összefüggések kutatására szenteltem. Meg akartam mutatni – történelmileg konkrétan –, hogy milyen részük volt Hegel idealista dialektikájában, a polgári filozófia legmagasabb formájában a tőkés társadalom reális ellentmondásainak. A feladat az volt, hogy az összefüggést egész társadalmi és filozófiai bonyolultságában megmutassam. Megkíséreltem feltárni, hogyan hatott a dialektika keletkezésére és fejlődésére ezeknek az ellentmondásoknak gondolati tükröződése az

[39] Uo. 305.

angol klasszikus gazdaságtanban, valóságos kirobbanásuk a francia forradalomban, és milyen – jó és rossz értelemben – módosító hatása volt annak a ténynek, hogy a gazdaságilag és társadalmilag elmaradott Németország fiának fejében egyesültek dialektikus módszerré, idealista rendszerré Franciaország és Anglia e valóságos vagy ideológiai eseményei.

Csak az ilyen kérdésfeltevés révén volt lehetséges, hogy Hegelnek elődeihez való viszonyát tárgyalva, túlmenjünk azon a sematizáló és a valóságos tényállások bonyolultságát megerőszakoló és eltorzító vizsgálati módon, amelyek a polgári filozófiatörténetben szokásosak, és amelynek nyomait a marxista elemzésekben is gyakran megtalálhatjuk. Úgy hisszük, megmutattuk, hogy mind Hegel függetlenségét jelentős kortársaitól és elődeitől, mind velük való akaratlan egyezéseit a társadalmi létnek ezekre a problémáira kell visszavezetni.

Ez nem pusztán történeti kérdés, nem puszta belügye valamiféle úgynevezett Hegel-kutatásnak. (Jóllehet ezek a kérdések is fontosak és időszerűek, mint a történelem fasizáló és fasiszta eltorzítása elleni harc mozzanatai.) A hegeli dialektika nagyságának és korlátainak valóságos okait felmutatni egyúttal annyit jelent, mint világot vetni a Hegel és Marx közti vonatkozásra, konkretizálni azt a történelmi örökséget, amely a hegeli dialektikából a dialektikus materializmusban kritikailag fel van dolgozva és megőrizve. Mert világos, hogy Marx mindig a *valóságos* Hegellel vetett számot. Polémiái közepette mindenkor a legélesebben határt von a között, amit Hegel korlátaival egyetemben, valóban képvisel, és a között, amit tanítványai és követői csináltak belőle. E marxi kritika és a mi korunk között eltelt csaknem egy egész évszázad, melynek „teljesítménye" e tekintetben éppen a valóságos Hegel képének eltorzításában állott, s ezzel az eltorzítással mindeddig nem állítottak szembe semmiféle megfelelő marxista tanulmányt magáról Hegelről, nem ásták ki és dolgozták ki a

valóságos Hegel vonásait. Azokat az elképzeléseket, amelyekkel a filozófiailag művelt olvasók többsége is megközelíti Hegelt, tudtukon kívül mélyen befolyásolja a hegeli filozófia polgári eltorzítása. És a marxizmus klasszikusai kritikai megjegyzéseinek nagy horderejét csak akkor lehet helyesen megérteni és helyesen értékesíteni, ha pontosan tudjuk, mi e kritika *valóságos* tárgya, ki a *valóságos* Hegel.

Csak ezekből az összefüggésekből válik világossá Hegel gazdasági tanulmányainak és nézeteinek *filozófiai* jelentősége. Bármennyire tökéletlenek és ellentmondásosak voltak is Hegelnek ezek a nézetei – a bennük lakozó ellentmondásokat különböző esetekben részletesen feltártuk –, bizonyosan nem véletlen, hogy az idealista dialektika kiteljesítője e korszak *egyetlen* olyan filozófusa volt, aki *komolyan* megkísérelt számot vetni a tőkés társadalom gazdasági struktúrájával. Sőt, a dialektikának az a sajátos formája, amelyet Hegel kifejlesztett, ebből a tőkés társadalom problémáival, a gazdaság problémáival való számotvetésből nőtt ki.

Ismételjük: az ellentmondások egységének puszta formája az újkorban már Nicolaus Cusanusnál és Giordano Brunónál felmerül; ami azonban a dialektika *döntő* kérdéseit illeti, még a schellingi dialektika, a dialektika Hegel előtti legmagasabb foka sem jelent valóságos előrelépést e dialektikához képest. Csak azok a sajátosan hegeli kategóriák, melyeknek keletkezését és ellentmondásosságát itt pontosan tanulmányoztuk, eredményeznek a dialektika számára olyan megismerési magaslatot, a lényeges meghatározások olyan kialakítását, amelyhez Marx materialista dialektikája – kritikai megszüntetés és talprafordítás révén, de közvetlenül – kapcsolódhatott. A marxi Hegel-kritika roppant jelentősége éppen abban áll, hogy felmutatja a hegeli dialektika nagyságának és korlátainak alapját a tőkés társadalomnak, a kapitalizmus gazdaságának ellentmondásairól és mozgástörvényei-

ről alkotott hegeli felfogás helytállóságában és korlátozottságában.

Hegel sajátos történelmi nagysága csak innen érthető meg igazán. Minden gondolkodó, amint Hegel ezt ismételten mondja, korának gyermeke; mint ilyen, természetszerűleg elődeihez kapcsolódik. Ha azonban egy gondolkodó jelentőségét és rangját akarjuk meghatározni, azt kell kérdeznünk, mennyire függ ő elődeinek ettől a szükségszerűen átvett tartalmi és módszertani gondolatkincsétől, és mennyire képes az így átvett filozófiai tartalmakat és formákat magán a valóságon ellenőrizni, és ezáltal kritikailag meghaladni és továbbképezni őket; mennyire magából a valóságból indul ki, és mennyire marad meghatározva elődeinek filozófiai hagyományaitól.

Ez a minőségi különbség egyfelől Fichte és Schelling, másfelől Hegel között (e korszak kisebb gondolkodóiról, akik persze a polgári filozófia mai úgynevezett „nagyjaival" összehasonlítva valóságos óriások, nem is szólva). Magától értetődőleg a fichtei és schellingi filozófia kiindulópontjait és fejlődésirányait ugyancsak az objektív társadalmi valóság határozza meg. De filozófiailag mindketten foglyai maradnak a kanti filozófia korlátainak, és amikor például Schelling továbblép a szubjektív idealizmustól az objektívhoz, nem tudja szétfeszíteni a filozófiai problémafeltevések és megoldások e kanti keretét, hanem csak más kombinációba állíthatja; Kant meghaladása nála inkább deklaratív, semmint valóban filozófiai.

Hegel a Kant utáni korszak egyetlen filozófusa, aki a szó legmélyebb értelmében eredetien nyúl a kor problémáihoz. Részletesen elemeztük ifjúkori nekikezdéseit, és láthattuk, hogy a dialektika valamennyi problémája, ha még nem is a későbbi érett formában, a kor két világtörténelmi tényéből, a francia forradalomból és az angliai ipari forradalomból nőtt

ki nála. Csak saját rendszerének konkrét kialakítása folyamán jön létre Hegelnél az elődeihez való valóságos gondolati kapcsolódás. Ez pedig kezdettől fogva kritikai, a kanti koncepció gondolati keretét szétfeszítő kapcsolódás. Csak ahol Németország társadalmi léte szűk és olykor filiszteri korlátok közé szorítja a hegeli dialektikát, ott lépnek fel, mint láttuk, erős, közös vonások elődeivel.

Történelmileg Hegel a maga idejében csak Goethével állítható egy szintre. Nem véletlen, hogy a *Szellem fenomenológiája* előmunkálataiban hosszú és részletes számotvetések vannak Goethe *Faust*-jával. Mindkét műben hasonló törekvés jut ugyanis kifejezésre, az a kísérlet, hogy enciklopédikusan átfogják az emberi nem fejlődésmozzanatait egészen az akkor elért fokig, és immanens mozgásában, öntörvényűségében mutassák azt be. Nemhiába nevezte Puskin a *Faust*-ot a „modern élet *Iliász*"-ának, és Schellingnek a saját szellemfilozófiájáról mondott szellemes kifejezése, aki ezt a szellem hazatérésének, a „szellem *Odüsszeiá*"-jának nevezte, sokkal inkább illik a *Fenomenológiá*-ra, mint Schelling akármelyik művére.

Goethe és Hegel a polgári fejlődés utolsó tragikusan nagy korszakának elején élnek. Mindkettőjük előtt feltárulnak már a polgári társadalom feloldhatatlan ellentmondásai, az, hogy az egyént és a nemet szétszakítja e fejlődés. Nagyságuk egyrészt abban áll, hogy rettenthetetlenül szembenéznek ezekkel az ellentmondásokkal, és kísérletet tesznek arra, hogy megtalálják a legmagasabb – költői vagy filozófiai – kifejezést ezekre az ellentmondásokra. Másrészt e korszak elején élnek, úgyhogy – ha nem is mesterkéltségek és ellentmondások nélkül – mindkettőjük számára lehetséges még átfogó és mégis mély és igaz meghatározásokat tartalmazó szintetikus képeket alkotni az emberi nem tapasztalatára, az emberi nem tudatának fejlődésére vonatkozóan. A *Wilhelm Meister* és a *Faust*

e tekintetben ugyanolyan nem-múló dokumentumai az emberiség fejlődésének, mint a *Fenomenológia,* a *Logika* és az *Enciklopédia.* Végső alaptendenciáik e mély rokonsága láttán magától értetődőleg nem szabad azért szem elől tévesztenünk gondolati különválásukat sem: Goethe sokkal erősebben a természetre tájékozódott, mint Hegel, egész életében igen közel állt a materializmushoz, másrészt azonban Hegelnek igen fontos dialektikus felfedezései iránt nem volt érzéke. Ezeket a különbségeket e nagy korszak részletes történetírásának behatóan tekintetbe kellene vennie. És csak a Goethe és Hegel közti rokonságok és különbségek ilyen vizsgálatának konkrét végigvitelével domborodnának ki valóban világosan és legmagasabb fokon e korszak haladó irányzatának belső ellentmondásai.

Céljaink szempontjából elégséges e közös tendencia megállapítása. Nem kell itt részleteiben vizsgálnunk az okok és következmények bonyolult dialektikáját, amelyek Goethe számvetését a tőkés társadalom problémáival részben realisztikusabbá, részben távolabb a jövőbe nézővé, részben azonban kevésbé dialektikussá, kevésbé ellentmondásossá tették, mint amilyen Hegelé volt. Céljaink szempontjából elég az az utalás, hogy az emberi munkából mint az ember önlétrehozási folyamatából való kiindulás Goethének és Hegelnek közös alapgondolata volt; hogy ez a gondolat, ha még nem is tudatos gazdasági formában, felbukkan már a fiatal Goethe Prométheusz-töredékében, és – igen jellemzően a Goethe és Hegel közötti különbségre – vallásellenes hangsúlyt kap. Goethe legnagyobb műveiben pedig az embernek ez a munka általi önlétrehozása a legszorosabb összefüggésben áll azzal, hogy e probléma beletorkollik az embernek a tőkés társadalommal való számotvetésébe, beletorkollik a tőkés társadalom éles, humanista kritikájába; olyan humanista kritikájába, amely egy pillanatra sem veszti el látóteréből az em-

beri haladás gondolatát, amely ezért inkább az „ellentmondások trágyája közepett" mozog, és itt igyekszik magának utat egyengetni, semhogy valamiféle romantikus-reakciós irányzatnak engedményeket tegyen. Nevetséges és pedáns dolog volna Goethe nagy művei és Hegel filozófiája között mechanikus és részletekbe menő párhuzamokat vonni. De az az út, amelyen Goethe *Wilhelm Meister*-ét vagy *Faust*-ját megtalálja, nagy történelmi értelemben véve ugyanaz az út, amelyet a szellem a hegeli *Fenomenológiá*-ban befut.[40]

[40] Ezt a Faust és a Fenomenológia közötti vonatkozást részletesen bemutattam Faust-tanulmányaimban. **Világirodalom, I. Bp., 1969.**

ARISZTOKRATIKUS ÉS DEMOKRATIKUS VILÁGNÉZET*

A ma uralkodó filozófiában általános szokássá vált, hogy az ún. „szituációból" indulnak ki. E vizsgálódásokban én is így teszek, noha „szituáción" nem a magában cselekvő ember individuális helyzetét értem, hanem az emberiség mai szituációját. Ezt a szituációt a következőképpen lehet röviden jellemezni: a fasizmus katonai hatalma a háborúban megsemmisült; az azóta eltelt időszak fejlődése azonban azt mutatja, hogy a fasizmus politikai, szervezeti és mindenekelőtt ideológiai megsemmisítése jóval lassabban és nehezebben halad, mint azt sokan gondolták. Politikai felszámolása nehezen megy, mert egyes államférfiak, akik mindig emfatikusan demokratáknak nevezik magukat, a fasisztákat politikai tartalékként kezelik, kímélik, sőt egyenest támogatják. S a fasizmus világnézetileg is jóval ellenállóbbnak bizonyul, mint ahogyan azt Hitler megsemmisítő veresége után sokan képzelték.

Meg kell vallanom, hogy nem tartozom azoknak a sorába, akiket a helyzet ilyenforma alakulása meglepett és kiábrándított. Már a háború előtt és a háború alatt írt tanulmányaimnak is az volt az alapgondolata, hogy a fasizmus korántsem történetileg elszigetelt betegségtünet, korántsem fogható fel a

* *Ez a cikk a szerzőnek 1946. szeptember 9-én, a Rencontres Internationales de Genève keretében, Genfben tartott előadását tartalmazza. Az összejövetel témája az Új Európa volt.*

barbárságnak az európai civilizáció világába való hirtelen betöréseként. A fasizmus mint világnézet, épp ellenkezőleg, ismeretelméleti szempontból irracionalista, társadalmi-etikai tekintetben pedig arisztokratikus elméletek minőségi kiteljesedése, olyan elméleteké, amelyek a hivatalos és nem hivatalos tudományban, a tudományos és áltudományos publicisztikában már jó néhány évtizede vezérszólamot visznek. Minthogy itt szerves összefüggésről van szó, a fasizmus szellemi hívei könnyen visszavonulhatnak; megtehetik, hogy Hitlert és Rosenberget áldozatul dobják, s egy kedvezőbb körülmények között lefolyó, újabb támadásra várva, Spengler vagy Nietzsche filozófiája mögé sáncolják el magukat. Ezt a folyamatot a háború alatt fogságba esett vezető német tisztek előtt tartott előadásaim alkalmával már kezdeteiben módomban volt egészen közelről megfigyelni.

Így tehát a fasiszta ideológia megsemmisítése világnézetileg sem egyszerű kérdés. Azzal még semmit sem érünk el, hogy Mussolini, Hitler és Rosenberg műveit kivonjuk a forgalomból. A fasizmus szellemi és morális gyökereit kell megsemmisítenünk. Erről azonban szó sem lehet addig, ameddig nem látjuk tisztán, mikor és miképpen keletkezett az a válság, amelyből megoldásának sajátszerű, barbár és embertelen formájaként a fasizmus megszületett. Ezt a válságot eddig különböző szempontokból különbözőképpen szemlélték. Ezeknek a különböző aspektusoknak végső gyökerei azonban azonosak; azonosak pedig a lét síkján, és éppen ezért gondolatilag is.

Ha ennek a válságnak a mibenlétét megkíséreljük gondolatilag körülírni, négy nagy komplexusra bukkanunk: a demokrácia, a haladáseszme, az észbe vetett hit és a humanizmus válságára. Mind a négy válságkomplexus a nagy francia forradalom győzelmének terméke. Csúcspontját mind a négy az imperialista korszakban éri el. A két világháború közötti

időben, a fasizmus megszületésének korában valamennyi akut problémává válik.

A következőkben most ezt a négy komplexust fogom lényegükben összekapcsolva, csak a tárgyalási módban egymástól elkülönítve szemügyre venni. Mindezek a komplexusok ugyanis – létszerűen és ezért gondolatilag is – egységet alkotnak. Csupán az előadásmód világosságának biztosítása kényszerít szétválasztásukra, ámde a különböző komplexusok akkor is önkéntelenül átmennek egymásba.

Mielőtt rátérnék tárgyalásukra, legyen szabad egy módszertani megjegyzést előrebocsátanom. Mindazok az érvek, amelyeket demokrácia, haladás, ész és humanizmus ellen fel szoktak hozni, éppen nem mesterkélten kiagyalt ellenvetések, hanem korunk társadalmi létéből fakadnak. Hogy Marx szavaival fejezzem ki magamat, nem a könyvekből kerülnek az életbe, hanem az életből a könyvekbe. Ebből pedig az következik, hogy mindezek a gondolatsorok tényleges problémákat, tényleges szenvedéseket, tényleges szükségleteket tükröznek gondolatilag – természetesen torz formában – vissza. Minthogy a társadalmi létben gyökereznek, megvan a maguk jogosultsága, s nem lehet őket egyszerűen ellentmondásosságuk, sőt, értelmetlenségük kimutatásával megcáfolni. Inkább arra kell rámutatni, hogy ez az ellentmondásosság, ez az értelmetlenség tényleges szükségletekből fakad, s hogy minden ilyen okoskodás jogosult kérdésfelvetések elemeit rejti magában, csak éppen ferde és torz alakban jelenik meg; éppen ezért az ily módon felmerülő, szubjektíve jogosult, ámde objektíve hamis kérdést, csupán a reá adott helyes felelet cáfolhat meg.

S miért hozta létre éppen a nagy francia forradalom győzelme az említett válságot? Azért, mert a modern polgári társadalom gazdasági alapját, a kapitalizmust, a maga kibontakozott ellentmondásaival, konkrét történeti feltételeivel és az

angol ipari forradalommal való korántsem véletlen párhuzamosságával épp ez a győzelem juttatta kifejezésre. Ennek pedig az a világnézeti következménye, hogy az ily módon kialakuló társadalmi helyzet a felvilágosodás eszméinek beteljesedését, ámde ugyanakkor s tőle elválaszthatatlanul cáfolatát is magában rejti.

De vegyük most már a négy válságkomplexust külön-külön szemügyre.

1. A POLGÁRI DEMOKRÁCIA VÁLSÁGA

A demokrácia társadalmi és gondolati válsága a politikai szabadságnak és egyenlőségnek az emberek tényleges szabadságával és egyenlőségével való ellentmondásából fakad. Anatole France ismert aperçu-je, amely szerint a törvény szent tekintélye gazdagnak és szegénynek egyaránt megtiltja, hogy a híd alatt aludjék, az ellentmondásoknak ezt a szövedékét világosan és plasztikusan fejezi ki. Egyes éleseszű társadalomkritikusok, mint pl. Linguet, ezeket az ellentmondásokat már a francia forradalom győzelme előtt látták. A formális szabadságnak és egyenlőségnek mindazonáltal érvényre kellett jutnia az életben, hogy ellentmondásos jellege a XIX. század valamennyi politikai-társadalmi (és ezért világnézeti) csoportosulásának kristályosodási pontjává válhassék. Kristályosodási ponttá vált pedig azok törekvéseiben, 1. akik megkísérelték, hogy az emberek tényleges szabadságát és egyenlőségét megvalósítsák, vagy legalábbis megközelítsék (jakobinusok, radikális demokraták, szocialisták), 2. arra törekedtek, hogy a francia forradalom politikai-társadalmi végeredményeit törvényben rögzítsék, és gondolatilag idealizálják (liberalizmus), végül 3. azt a törekvést képviselték, hogy az emberek tényleges egyenlőtlenségét és szolgaságát mint „természeti tényt",

„természeti törvényt" vagy metafizikai adottságot világnézetük kiindulópontjává tegyék (a legkülönbözőbb fajta reakciós törekvések, egészen a fasizmusig).

Ezek a csoportok – melyekkel a modern demokrácia válságának alapvető kérdéseiben való állásfoglalás lehetőségeit tipológiailag ki is merítettem – határozzák meg a XIX. és XX. század különböző, ámde egymással mindig szorosan összefüggő világnézeti viszályait.

A radikális forradalmi demokrácia és a szocializmus törekvéseit összekapcsoló gondolat a demokrácia új fogalmát jelenti. A legtömörebben a következőképpen fogalmazhatnánk meg: demokráciáról csak akkor beszélhetünk, ha az ember embertől való függésének, az ember embertől való kizsákmányolásának és elnyomásának, a társadalmi egyenlőtlenségnek és szolgaságnak valamennyi tényleges formája eltűnik. Meg kell tehát valósítani a szabadság és az egyenlőség olyan formáját, amelyik gazdasági helyzetre, nemzetiségre, fajra, nemre stb. való tekintet nélkül érvényesül. Az emberek egyenlőségének harmadik nagy korszaka csak ezeknek a feltételeknek teljesedése esetén valósulhat meg. A három korszakot röviden a következőképpen lehet jellemezni: a kereszténység meghirdette az emberi lelkek Isten előtti egyenlőségét, a francia forradalom az elvont embernek a törvény előtti egyenlőségét mondta ki, a szocializmus pedig a konkrét embernek a valóságos életben való egyenlőségét fogja megteremteni. Mindezek a tendenciák, bármennyire eltérjenek is különben egymástól, az egyenlőséget mindig mint a személyiség tényleges kibontakozásának elengedhetetlen feltételét, és sohasem mint a személyiség megsemmisítését fogták fel. Filozófiai szempontból a materializmusnak a marxista világnézetben való új értelmezése és kiterjesztése azt az új mozzanatot hozza magával, hogy szabadság és egyenlőség nem puszta eszmék, hanem tényleges emberi életformák, tényleges emberi kapcsolatok, azaz az em-

bernek a társadalommal és ezen keresztül a természettel való tényleges kapcsolatai; megvalósításuk tehát szükségképpen az emberi kapcsolatok társadalmi feltételeinek megváltoztatását feltételezi.

A francia forradalom győzelmének tulajdonképpeni társadalmi haszonélvezőinél a győzelem következményeképpen ennek a nagy átalakulásnak eredeti eszméje mindinkább megmerevedik és elapad. S amint a liberalizmus – mint a forradalomban felülkerekedett rétegek társadalmi törekvéseinek szellemi-politikai kifejezése – a radikális demokráciával és szocializmussal szemben mindinkább ideológiai defenzívába szorul, akként válnak egyre elvontabbá és formalisztikusabbá a szabadság és egyenlőség fogalmai. Persze már Kantnál és Fichténél is pusztán formális eszmék. Náluk azonban szabadság és egyenlőség eszmékként való filozófiai tételezése erőteljes utópikus reményekkel szövődik össze, amelyeknek pátosza, különösen az ifjú Fichténél, helyenként áttöri a formalizmus korlátait is. Hiszen magának a francia forradalomnak a gyakorlata is ritkán jut túl szabadság és egyenlőség formális – jogi – fogalmán (gondoljunk csak Robespierre-nek a munkásegyesületekkel szemben való fellépésére); itt azonban mégis világosan megmutatkozik, hogy a sansculotte-ok plebejus utópizmusa mennyire szétfeszíti a formális szabadság és egyenlőség szűk korlátait, és a tényleges szabadság és egyenlőség megvalósítására irányul.

Minden liberális szemlélet elméleti alapja – akár tudatos ez, akár tudattalan marad – a klasszikus angol közgazdaságtan. Az a felfogás képezi a liberalizmus reményeinek alapját, amely szerint a homo oeconomicusnak a formális-jogi egyenlőség és szabadság feltételeinek megfelelő akadálytalan tevékenykedése a gazdasági erők automatizmusa által eszményi társadalmi és kulturális viszonyokat teremt, vagyis a legnagyobb boldogságot s minden ember számára a legszélesebb

körű kibontakozás lehetőségét. Ezt a felfogást azonban maga a gazdasági fejlődés már a XIX. század elején megcáfolta. S a klasszikus angol közgazdaságtan eredeti felfogása és a kapitalista gazdasági élet tényei közötti ellentmondás magának a klasszikus közgazdaságtannak szellemi összeomlásában tükröződik. (L. Ricardo és Sismondi vitáját, a Ricardo-iskola felbomlását.) Ebből a válságból nő ki a proletár közgazdaságtan. Más oldalról a kapitalista közgazdaság már az imperialista korszak előtt egész sor intézményt teremt (védővám, protekcionizmus, monopolszervezetek), amelyek nem csupán a klasszikusok szűkebb értelemben vett közgazdasági tanainak gyakorlati cáfolatát jelentik, hanem ugyanakkor lerombolják azokat a világnézeti alapokat is, amelyek a gazdasági erők szabad játékának eredményeként, a formális szabadság és egyenlőség keretei közt az emberiség megújhodását vagy legalább konszolidálódását ígérik. Ebben a helyzetben a közgazdaságtan vagy az eszmementes empirizmus kátyújába jut, vagy egy mindjobban apologetikussá váló védekező állásba szorul. A valóságban rendkívül vitatható és egyre vitathatóbbá váló szabadságnak és egyenlőségnek kel a védelmére, anélkül hogy meglenne a ténylegesen megalapozott hite abban, hogy a jövendő fejlődése a jelen tagadhatatlan hiányosságait valamikor is orvosolhatja. Ily módon a liberális világnézet azért merevedik meg, mert gazdasági-társadalmi helyzete mindinkább irreálissá válik.

Ez a megmerevedési folyamat a polgári társadalomban élő emberre is hat. A francia forradalomban a szabad nép életét a citoyen és burzsoá közötti feszültség határozta meg. A citoyen-létnek az ebből a feszültségből származó, rendkívül jelentős tragikus-emberi problematikája a század eleji Európa valamennyi országának színjava költészetében kifejezésre jut (Schiller, Hölderlin, Stendhal, Shelley). A fent vázolt fejlődés, mindenekelőtt annak tényleges gazdasági alapja, a ci-

toyent azonban hamarosan elvont karikatúrává torzítja; ebben a torzképben elsősorban a felvilágosodás, valamint a francia forradalom nagy napjaiból külsőlegesen megmaradt, ámde tartalmilag üressé vált vonások válnak a leginkább karikatúraszerűvé. (Flaubert Homais-ja.)

A liberális, formális demokrácia privatizálja az embert. A citoyen-lét az életből eltűnik; ennek a folyamatnak eredményeként pedig nem csupán a közélet válik üressé és szellemtelenné – amire különben tüstént rátérek –, hanem egyszersmind az ember, éppen mint individuum, mint személyiség is megcsonkul. A modern polgári individualizmus, abban a formájában, ahogyan ezen a társadalmi alapon – mindegy, hogy az utóbbihoz pozitíve, közönyösen vagy elutasítóan viszonyul – kibontakozott, az individuumnak erről a megcsonkításáról természetesen nem akar tudni. A századvég esztétikai életigenlésétől Heideggernek a „semmítő semmivel" való zord szembemeredéséig mindig és mindenütt az embernek csupán magánemberi, személyes oldalát (tehát a francia forradalom felfogása szerint a burzsoá oldalt) ismerik el lényegesnek. Ámde az ember, akár akarja, akár nem, akár elismeri, akár nem, a közéletnek is része és résztvevője. Minden olyan mozgalom és elmélet tehát, amely ezt tagadja, a személyiségnek mindazokat a lehetőségeit és képességeit, amelyek csupán a közéleti tevékenységben bontakozhatnak ki, mesterségesen és erőszakosan kiirtja. Csak az antikvitást kell felidéznünk, hogy megláthassuk, miként jelenti mindenfajta modern individualizmus az emberi személyiség erőszakos megcsonkítását.

E folyamat eredményeként az ember privát-gazdasági oldala, mármint a burzsoá is, hamis struktúrát nyer. Amint a kapitalista ökonómia fokozatosan fetisizálódik, fokozatosan apologetikus formákat ölt, a homo oeconomicus kizsákmányoló és parazita oldala azonosul személyiségével. Abból az önmagában jogosult gondolatból szoktak kiindulni, hogy az em-

beri személyiség kibontakozásának elengedhetetlen feltétele bizonyos konkrét mozgástér a dolgok és az emberi viszonylatok közepette. Ezt a gondolatot azonban eltorzítják olyképpen, hogy az ember ember által való kizsákmányolásának eszközeit a személyiség vitathatatlan attributumává fetisizálják; ennek az életérzésnek a megszólaltatói a termelőeszközök társadalmasítását a személyiség megsemmisítésével tartják azonosnak. Ilyenkor figyelmen kívül hagyják, hogy ezt a „mozgásteret" – éppen a valóságos személyiségfejlődés szempontjából – csak a valóságos, az embernek az emberekhez és a dolgokhoz fűződő, a konkrét emberek által konkrét tevékenységükben létrehozott kölcsönös kapcsolatai alkotják. Nem veszik tekintetbe, hogy a személyiség valóságos kibontakozása szempontjából, ha egyszer csak ezek a tevékeny kölcsönös kapcsolatok vannak jelen, teljesen közömbös, minő tulajdonjogi vonatkozások szervezik ember és dolgok között e „mozgásteret", hogy éppen ellenkezőleg: valamely tulajdon a vele való, ilyen tevékeny kölcsönös kapcsolat nélkül (s a kapitalista tulajdonviszonyokra épp ez a jellemző) a személyiség fejlődését gátolja és torzítja, nem pedig előmozdítja. Ezt már a sztoikusok és epikureusok is világosan felismerték. Másfelől az az éppúgy fetisizált elképzelés jön létre, mint hogyha bizonyos emberek – a nemkapitalisták – számára éhség, nélkülözés stb. személyiségük fejlődésének nélkülözhetetlen ösztökélője lenne. Ily módon e kor fetisizmusa gyakran titkolt, azonban objektíve mindig hazug arisztokratizmusba csap át: a kétféle emberfajta tanába, akiknek fejlődésükhöz egészen ellentétes társadalmi kapcsolatokra van szükségük.

Így hát ez a fejlődés a személyiség megcsonkítását és ugyanakkor fetisizált felduzzasztását és elsenyvesztését hozza létre.

Jelenleg nincs rá helyem, hogy a liberális világnézet válságát részletesen ábrázoljam. Csupán két mozzanatot emelek ki. Először az ún. „eltömegesedés" problémáját; itt a kapitalista

fejlődés bizonyos gazdasági oldalait szociálpszichológiailag és társadalomfilozófiailag fetisizálják. E válság fontos gondolati visszatükröződése jut itt kifejezésre: a liberalizmus és demokrácia útjai véglegesen elválnak, méghozzá úgy, hogy a demokrácia a szocialista munkásmozgalmon kívül egyre gyengébbé és hatástalanabbá válik. A liberális gondolat tehát teljesen elkülönült a tömegtől, megjelenik a tömegektől való félelem és a tömegek megvetése. Ez a fejlődés már John Stuart Mill-lel kezdődik, s tetőpontját Le Bon modern szociálpszichológiájában, Pareto és Michels szociológiájában stb. éri el. A liberális gondolat őszintén becsületes képviselőinél ez az állapot mélységes rezignációt szül. Korunk legjelentősebb szociológusa, Max Weber, egész életében a wilhelminus Németország demokratizálásáért küzdött. Harcát azon az alapon folytatta, hogy az eredmény talán valamilyen „technikailag" jobban funkcionáló rendszer lesz; a német nép igazi átalakulásában azonban egyáltalán nem hitt, ami, elméleti feltevéseit tekintve, csupán azt jelentette, hogy becsületesen szembe nézett a perspektívájából adódó tényállással.

Az „eltömegesedés" problémájával szorosan összefügg az „elit" és a „vezérkiválasztás" kérdése. A kérdésfeltevés önmagában tekintve megint csak jogosult, sőt, maga az az igény, hogy az elit az általa állítólagosan képviselt tömegekkel szemben széles körű önállóságra tegyen szert, a tényeknek korántsem helytelen megállapításán alapul. A probléma csak akkor kezd eltorzulni, amikor a kérdést történetfeletti érvényűvé általánosítják, amikor figyelmen kívül hagyják, hogy a kapitalista fejlődés bizonyos szakaszának társadalmi tényállásáról van szó. S amit erre nézve helyesen megállapítanak, az a formális polgári demokrácia alapvető gyengéinek egyikét fejezi ki: a látszat az, mintha a tömegek – formailag, a szavazás aktusát tekintve – abszolút, megfellebbezhetetlen uralmi helyzetben lennének; valójában azonban semmi hatalmuk sincs, és

– a drót valóságos rángatóinak akarata szerint – nem is szabad, hogy hatalmuk legyen. E tényállás teljes megvilágításához elegendő csupán néhány tényre rámutatni, mint például a választási apparátus vagy a tömegsajtó stb. hihetetlen költségességére stb.; a formális demokráciának ez a gazdasági háttere nyilvánvalóvá teszi, hogy itt minden hatalom szükségképpen csak néhány kézben összpontosulhat. Az általuk irányított sajtó, irodalom, mozi stb. a tömegérzület apolitikussá tételét célozza, mert csak az így nevelt tömegeket lehet a választásoknál a propaganda segítségével könnyen befolyásolni. Röviden szólva: az ún. új elitet a valóságban néhány névtelen, többnyire a háttérben maradó kulcsfigura választja ki (részben önmagát választja ki), azonban az elit színvonalát, felelőtlenségét, korrupt voltát a demokrácia, a tömegek számlájára írják, minthogy azt – formálisan – ők választották meg. Ennek a kettősségnek a világában a gondolkodás is következetlenné válik, ha nem éppen hipokritává, s a becsületes gondolkodásnak nem maradhat más útja, mint a mélységes rezignáció.

Az új, s nyíltan antidemokratikus ideológia ennek a válságnak a talaján bontakozik ki. A múlt század elején a kapitalista kultúra ellen lázadó romantikus antikapitalizmus kezdetben demokratikus vonásokat is mutat, ezeket azonban, amint a válság már élesebben mutatkozik, nemsokára elveszíti. (L. Carlyle színváltozását 1848 után.) A század második felének romantikus ellenzékisége nyíltan elvezet az emberek egyenlőtlenségének és kötöttségének (nem-szabadságának) tanításához mint az „egészséges" társadalom alapelvéhez. Ennek a felfogásnak számos érintkezési pontja van a francia forradalom utáni restaurációs ideológiával, azonban korántsem jelenti egyszerűen az akkor megsemmisített feudál-abszolutisztikus rendszer visszaállítási kísérletét, hanem éppen a demokrácia

aktuális, modern válságának új terméke. Nietzschét tekinthetjük az e világnézetre való áttérés legnagyobb alakjának.

Érthető, hogy az antidemokratikus egyenlőtlenségi ideológia alaptudományának a biológiát tekinti. Az elméleti megalapozottság látszatára ugyanis csak akkor tehet szert, ha sikerül kimutatnia, hogy az emberek között biológiai téren megszüntethetetlen egyenlőtlenségek vannak. Ez a biológia természetesen nem tudomány, hanem mítosz. Ez már Nietzschénél is világosan látható; az „uralkodó faj"-t valójában romantikus-morálisan alapozza meg, s a biológia itt csupán misztikus körítést jelent.

Emellett megszületik az egészen durván misztifikált biologizmus: a fajelmélet is. S ez sem a természettudományok eredményeiből jött létre, amint általában állítják, hanem abból a politikai-társadalmi helyzet meghatározta módszertani szükségletből, hogy valamely nép egyedei közötti, illetőleg a népek közötti radikális egyenlőtlenség igazolhatóvá váljék. Azt a régi igazságot, amely szerint a személyiségek különbözősége, sőt, hasonlíthatatlan egyedisége, mind az embereket, mind pedig a népeket tekintve, tökéletesen összefér a jogok, elsősorban pedig a gazdasági-társadalmi fejlődés feltételeinek egyenlőségével, most mereven megtagadják. A fajelmélet radikális egyenlőtlenség-tanának első rendszerezője Gobineau. (Korántsem véletlen, hogy első lelkes olvasói az amerikai rabszolgatartók voltak, amint az a Tocqueville-lel való levélváltásból ismeretes.) Mert az olyan morált, az olyan szociológiát, az olyan történetfilozófiát, amelyből bizonyos fajok nem-emberléte következik, s ily módon emberi jogaiktól való teljes megfosztásuk világnézetileg igazolható, csak az emberek közötti alapvető minőségi különbségek említett feltételezésével lehet megalapozni.

Ám a különböző irányok ezen a táboron belül is heves harcot vívnak egymással, miközben a durván misztifikált biolo-

gizmus mindinkább felülkerekedik, és a – természetesen éppen úgy misztifikált – morál-pszichológiai alapvetést mindinkább háttérbe szorítja. Az a körülmény azonban, hogy a Chamberlain–Rosenberg-i vonal a nietzschei fölött végül is úrrá tudott válni, nem homályosíthatja el azt a tényt, hogy a demokrácia válságára adott feleletüket tekintve, a két irány együtt halad.

A két világháború között így állt elő az a paradox helyzet, hogy úgyszólván az egész civilizált világot demokratikusan kormányozták, a demokrácia azonban kiszolgáltatottan, védelmezők nélkül maradt. A weimari köztársaság demokrácia volt, demokraták nélkül, s minthogy uralmi apparátusa egy kicsiny, anonim kisebbség érdekeiben működött, a német tömegekben a demokráciát illetőleg mélységes és általános kiábrándulást keltett. Legkiválóbb védelmezőiből, miként Max Weberből is, hiányzott a valódi meggyőződés pátosza. S ami a legfontosabb, a demokrácia egyetlen elképzelhető, tevőleges védelmezője, a forradalmi munkásság, a demokráciával szemben ellenséges harci állásba szorult. A kor általánosan elterjedt perspektívája volt, hogy a világnak fasizmus és bolsevizmus között kell választania, ez a hamis dilemma pedig a fasizmus ellenségei körében uralkodó zavart a legszélsőségesebben felfokozta, s az antifasiszta front kialakulásának minden esélyét már eleve lehetetlenné tette. Csak ezt az ideológiai zűrzavart tudta a fasizmus arra felhasználni, hogy a kétségbeesett tömegek és a kétségbeesett intelligencia számára a demokrácia válságából való kiútként jelenjék meg.

Hitler stratégiája ekként haladhatott 1941-ig győzelemről győzelemre. Csak az 1941-es szövetség, demokrácia és szocializmus összefogása hozta meg a fordulatot, csillantotta meg a civilizáció megmenekítésének reményét.

2. Arisztokrata pesszimizmus és demokrata optimizmus

Mindezek a kérdések a másik válságkomplexumra, a haladásgondolat válságára utalnak. Filozófiai szempontból a haladás fogalma feltételezi olyan tendenciák felfedését a társadalomban, amelyek magában a valóságban az emberi értékek állandó – ha nem is egyenletes – növekedését biztosítják. Az ilyen filozófiai koncepció tartalmazhatja egy ideális állapot, valamely eszme felé való közeledés gondolatát – így tehát a végtelen haladás eszméjét is, mint pl. Kantnál –, vonatkozhatik egy olyan állapot elérésére, amely a megelőzőtől minőségileg különbözik, és az emberiség „természetes" erőinek kibontakozását biztosítja. (Kapitalizmus a klasszikus közgazdaságtanban, a felvilágosodás és a francia forradalom célkitűzései stb.) Azonban minden esetben magában a valóságban van szó magasabbra emelkedésről.

Az emberiségnek a haladás tényleges megvalósulásába vetett hite azonban a fent vázolt válságban elvész. Mert ha most a haladás puszta végtelenségét élezik ki, mint pl. a liberális újkantiánizmusban, akkor az minden kapcsolatát elveszíti a társadalmi valósággal, minden elvonttá, erőtlenné, nem-meggyőzővé silányul. Ez a fejlődés mégis társadalmilag szükségszerű. Az újkantiánusoknál akadémikus formában jelenik meg. Azonban ez a világnézeti struktúra, amely eszmény és valóság között szükségszerű, teljességgel áthidalhatatlan inkongruenciát teremt, az értelmiség igazi elitjében nagyon hamar mélységes kultúrpesszimizmust idéz elő. Schelernek az „ész tehetetlenségéről" vallott tanításától Valéryig az ember heroikus egyedülállásának, a reménytelen poszton való heroikus halálnak a világnézete jön létre; olyan eszményeket hirdetnek, amelyekről a megfogalmazóik maguk is tudják, hogy semmi vonatkozásban nincsenek, vagy egyenest nem is lehetnek a tár-

sadalmi valósággal. A szellemi elit kulturális fejlődése rezignáltan-arisztokratikusan elkülönül az ellenséges-eszménynélküli valóságtól. Az eszmények megvalósulásáról csak belül, a lélekben lehet immár szó. Az egyedi ember fejlődhet, ebben a fejlődésben előrehaladás is megvalósulhat; a társadalomban azonban nem.

Ezzel függ össze kultúra és civilizáció ellentéte, amelynek hangoztatása az elmúlt évtizedekben annyira általánossá vált. Ha ezt a megkülönböztetést egész általánosan próbáljuk értelmezni, arról van szó, hogy a civilizáció külsőséges világában, elsősorban a technikai civilizáció területén lehetséges haladás, a kultúra valóban lényeges világában azonban nem. Itt is egy jogos kérdés helytelen megválaszolásáról van szó. A legjobb értelmiség jogosan tiltakozott azellen, hogy egyesek a kultúra fejlődését a pusztán technikai fejlődés sémájára fogják fel. Azonban a kulturális fejlődés egyenlőtlenségének ténye a dialektikus gondolkodó szemében éppen ennek a fejlődésnek alapelvét fejezi ki. S hogy például meg lehet állapítani előrejutást, tehát haladást a művészet területén anélkül, hogy az időben későbbit egyszersmind művészileg magasabbrendűnek kellene tekinteni, ezt a tényt már Schiller is tudta. Kultúra és civilizáció modern ellentétét csupán a legjobb értelmiségnek a mai társadalomban való elveszettsége, utak és célok meglátására való „szervi" képtelensége idézte elő. És tanulságos lenne megvizsgálni, milyen mélyen függ össze ez az elidegenülés az értelmiség legjobbjainak a demokratizmustól való elidegenülésével; nyilvánvaló, hogy az értelmiségi elitnek a liberális eszményeknél való megrekedése ugyancsak része ennek az elidegenülési folyamatnak.

Ez a folyamat viszonylag hamar vezet minden történelmi haladás tagadásához. (A legradikálisabban Schopenhauernél; azonban Kierkegaard és a német romantikus historizmus, Ranke és iskolája is végső elemzésben idetartoznak.) Nietzschével

az a kísérlet jelentkezik, hogy reakciós utópiájához vezető útját gondolatilag erre az alapra építse. Valóságos történetfelfogása azonban először is igen közeli rokonságban van Schopenhauerével: a történelem folytonos romlásról, feltartóztathatatlan süllyedésről tanúskodik, s egyes kedvezőnek tűnő fordulatai érthetetlen csodák; másodsorban az örök visszatérésről szóló tanításában minden történetiséget, mindenfajta haladást megsemmisít. Nem csoda, hogy ott, ahol a saját felfogása értelmében haladást kellene tételeznie, tiszta mítoszba süllyed.

Itt egy érdekes strukturális gondolatösszefüggés válik láthatóvá: a társadalmi pesszimizmus történeti statika felé mutat; az antidemokratizmus a legszorosabban összefügg a haladásellenességgel: ha van valami értékes a történelemben, akkor az egy korábbi állapot. Maga a folyamat szükségképpen romlás, s a legtöbb, ami elérhető, az eredeti állapot visszaállítása. Azonban ez sem adódik szervesen magából a fejlődésből, hanem minőségi ugrást jelent.

Ez a gondolat uralkodik mindenekelőtt a fajelméletben. Amit a romantikus antikapitalizmusban a középkor jelentett, az most a tiszta faj ősállapota. A történelem semmi egyéb, mint fajkeveredés, és ezzel a faj megrontása. Innen ered Gobineau pesszimizmusa. A fasiszta ideológia erre az alapra épül, amikor minden haladásgondolatot radikálisan megtagad, és a „csoda" műveként – miként Hitler a maga küldetését jelölte – az ősállapot visszaállítását helyezi kilátásba.

Ily módon egyrészt az elitgondolat, a világnézeti arisztokratizmus széles tömegek előtt plauzibilis, mert egész népekre alkalmazható érvényű, másrészt ugyanakkor megalapozása teljesen merevvé s egyszersmind teljesen önkényessé válik. A radikális fajelmélet hívei hosszú időn át csupán kicsiny szektákat jelentettek, ámde olyan világnézeti környezet vette őket körül, amely maga is arisztokratikus jellegű volt; s noha az arisztokratikus világnézet az elitgondolatot elsősorban morá-

lis-társadalmi, lelki vagy szellemi értelemben alapozta meg, végül maga is a misztifikált faj fogalmánál kötött ki. (Nietzsche és Spengler.) Ennek a szemléletnek a hatása pedig egyre szélesebb körűvé vált. A fasiszta tömegmozgalmat természetesen csupán a második világháború társadalmi előkészületének időszaka vitte győzelemre.

Itt demokratizmus és antidemokratizmus, valamint az ún. végső filozófiai pozíciók között konvergenciát lehet megállapítani, amelyik nem puszta konstrukció, puszta – többé-kevésbé mindig önkényes – „tipológia", miként a szellemtudományokban: inkább annak a megállapításáról van szó, hogyan viszonyulnak a gondolkodók társadalmi környezetük bizonyos tényleges élettörekvéseihez, hogyan értik meg, helyeslik vagy tagadják, veszik tudomásul, vagy utasítják el ezeket stb. Haladás és demokrácia kapcsolata egyrészt, a haladás tagadása és arisztokratikus világnézet összefüggése másfelől, maga is élettény.

Nem véletlenül merül fel itt a pesszimizmus fogalma. Itt is fontos és ugyancsak a tényleges társadalmi fejlődésbe ágyazott összefüggés állapítható meg. Haladás, optimizmus és demokrácia egyfelől, haladásellenesség, pesszimizmus és arisztokratizmus másfelől, megint csak nem véletlenül kerülnek össze; mert noha az optimizmus és a pesszimizmus érvelésében a természeti tényeknek jelentős része szokott lenni, végső soron a társadalmi perspektíva dönt, s a természet tényei pusztán bizonylatokként szolgálnak. Egyetlen demokratikus optimistát sem fog optimizmusában megingatni az a szükségszerű belátás, hogy a földnek s vele együtt az egész emberi kultúrának egyszer el kell pusztulnia, másfelől Chamberlain és Nietzsche a példái, miként tudja a darwinizmust egy fejlődésellenes filozófia kihasználni.

A pesszimizmus növekvő hatalma ma különösen világosan mutatja ezeket a társadalmi gyökereket, hiszen majdnem kizá-

rólagosan úgy jelentkezik, mint kultúrpesszimizmus, mint a haladás megtagadása az emberiség lényeges kérdéseit illetően. Korunk értelmiségének fentebb vázolt helyzetével a legszorosabban összefügg, hogy a pesszimizmus egyre inkább valami különös előkelőség hangsúlyát nyeri, szemben a robusztus, plebejus optimizmussal; a pesszimizmust az optimizmussal szemben az egyetlen lehetséges igazán szellemi magatartásnak, valami morálisan értékesebbnek tekintik. Bizonyos viszonylagos jogosultsága ennek a szemléletnek is van. A kapitalista élet apologetikájának légkörében, amelyik arra irányul, hogy mindazt, ami a kapitalizmus világában rút, alacsonyrendű, embertelen, részben tudomásul se vegye, részben pedig idealizálja, annak a vulgáris haladásfogalomnak a szellemi környezetében, amely a kapitalista gazdaság és az annak alapján kibontakozó technikai civilizáció továbbfejlődését – anélkül hogy embert és kultúrát romboló hatását tekintetbe venné – egyenes vonalú, haladó, felfelé irányuló mozgásnak tekinti, a szkepticizmus, sőt, a pesszimizmus is valóban mind intellektuális, mind pedig erkölcsi szempontból magasabban állhat, mint ellenfele.

Mindez azonban hamarosan a visszájára fordul. Akkor ugyanis, amikor ez a pesszimizmus önelégült arisztokratizmusba csap át, amikor a reakció erőivel való szövetkezésre vezet. Schopenhauer ahistorizmusa és metafizikai pesszimizmusa azzal az igénnyel lép fel, hogy a társadalmi és politikai élet kicsinyességei fölé képes emelni az embert. S *mit jelentett* a valóságban ez az ahistorizmus és pesszimizmus éppen magánál Schopenhauernél? A fehérterror támogatását 48-ban és 48 után. S az ilyen arisztokratikus-pesszimista törekvések fokozódása Schopenhauer után ezeknek dekadens-reakciós jellegét még élesebben mutatja. Nem véletlenül beszél Thomas Mann korunkról rajzolt képében a betegség, a pusztulás és a halál vonzóerejéről.

Mindezek a tendenciák a legszélsőségesebbre fokozódnak a fasizmusban, hiszen minden fajelméletet – mint ahogyan már láttuk – immanens pesszimizmus és abszolút arisztokratizmus jellemez. A fasiszták „heroikus pesszimizmus"-a a legszélsőségesebb embermegvetés filozófiája, a széles tömegek és az utat vesztett értelmiség mélységes kétségbeesettségének lelkiismeretlen kihasználása. Auschwitz vagy Maidanek haláltáborát közvetlenül természetesen a fasizmus imperialista politikája hozta létre. Azonban ezt a politikai rendszert és ezeket a megnyilvánulásait lehetetlen lett volna kialakítani e nélkül az arisztokratizmus nélkül, amely egyetlen másfajút sem tekint embernek, e nélkül az egyetemes kétségbeesésből táplálkozó, általános világnézet nélkül, s e nélkül a társadalmi és történeti távlattalanság nélkül, amely egy egész nemzet sorsát egy szakadék szélén élő hazárdőr módjára veti kockára.

3. Az ész igenlése és tagadása

A tulajdonképpeni filozófiai problémához immár meglehetősen közel jutottunk. Következő fejtegetéseink a középponti kérdéshez vezetnek bennünket: az ész igenléséhez vagy tagadásához. Hamis akadémizmust jelent minden olyan felfogás, amely a filozófiának az ésszel szemben való állásfoglalását a filozófia – az ismeretelmélet, a fenomenológia, ontológia stb. – immanens problémájának tekinti. Mindezek a diszciplínák részei csupán az összfilozófiának, amelynek alapját, mint ahogyan már a görögök vagy Fichte – hogy a materialistákról ne is beszéljünk – látták, magában a létben kell keresni. Minden ismeretelméleti stb. kérdésfeltevés és válasz attól függ, hogy a filozófus miképpen fogja fel a lét és ész összefüggését, hogy vajon az egzisztencia magva, a lét létezője (das Seiende des Seins) ésszerűnek vagy ésszerűtlennek tűnik-e fel előtte.

Ezen a helyen lehetetlen az irracionalizmus filozófiai problematikáját még csak érinteni is. Csupán rámutatunk kérdésünkkel való összefüggésére, az arisztokratizmus vagy demokratizmus dilemmájával való kapcsolatára. A koordináció itt is világos. Természetesen nem abban a leegyszerűsített értelemben, hogy valamely gondolkodó közvetlenül politikailag tekintve jobb vagy baloldalon áll-e; ebben a tekintetben vannak gyakori kivételek, pl. Sorel. Világnézeti szempontból azonban egyértelmű az összefüggés: a haladás elleni állásfoglalás majdnem mindig szoros összefüggésben van az irracionalizmussal és az új elit sajátszerű fogalmával. Sorel alaptendenciájában bizonnyal szocialista érzületű volt; éppolyan bizonyos azonban hogy nem demokratikus. Szocializmus és demokrácia végzetes kettéhasadása megmutatkozik filozófiájában is.

Az észellenes ideológia, történeti genezisét tekintve, a francia forradalom elleni küzdelem során született meg, s éppen ezért élesen szembefordult a haladás fogalmával, a réginek az új által való szükségszerű szétrombolásával. Tehát már eleve a régi arisztokratikus társadalom védelmét jelenti; ez a védekezés azonban nemcsak politikai. Világnézetileg a felvilágosodás észuralma ellen irányul, s intézményeket stb. csupán azért akar megvédeni, mert azok fennállnak, hagyományokat, mert eleveneknek látszanak, teljesen függetlenül attól, hogy ésszerűek-e vagy sem. Tehát az észnek mint kritériumnak az elutasítását jelenti. Az így létrehozott függetlenség az ésszel szemben pozitív felfogássá lesz: minthogy a szóban forgó intézmények, hagyományok stb. valami magasabbrendűt képviselnek, mint az ésszerűség, egyáltalában a valóság észfeletti, irracionális magva nyilvánul meg bennük. Az a körülmény, hogy a mai irracionalisták szemében Burke, de Maistre vagy Haller ugyancsak racionalistáknak tűnnének, arra utal csupán, hogy milyen hatalmasan bontakozott ki ez a világfelfogás szélességben és mélységben egyaránt.

Az irracionalizmusnak az arisztokratikus világnézettel való összefüggése azonban ez utóbbinak nemcsak genezisét, hanem a filozófiai struktúráját magát is megszabja. Gondoljunk Schelling és Hegel ellentétére az „intellektuális szemlélet" kérdésében. Az ellentét itt időálló filozófiai magaslatra emelkedik, és ugyanakkor a két álláspont arisztokratikus, illetőleg demokratikus jellegének éles megszövegezése is előttünk áll. Schelling azt tartja, hogy az intellektuális szemlélethez, vagyis ahhoz a képességhez, amely szerinte a valóság lényegéhez való hozzáférkőzést biztosítja, veleszületett, soha el nem sajátítható zsenialitásra van szükség. Ez a gondolat alakul tovább Schopenhaueren, Nietzschén, Bergsonon és a George-körön át a jelenkor irracionalizmusáig. Hogy milyen „zsenialitásra" van szükség, esztétikaira, morálisra, filozófiaira vagy pszichológiaira, annak nincs döntő fontossága. Fontos csupán az arisztokratikus elv, amely Chamberlain óta faji elvként is szerepel.

Ezzel a felfogással szemben Hegelnek az a véleménye, hogy lehetőség szerint minden ember eljuthat a filozófiailag megragadott valósághoz. Ebből természetesen nem következik, hogy Hegel a filozófiai megismerést minden további nélkül lehetségesnek tekinti a „józan ész" számára, hogy tehát a szakszerű előmunkálatokat feleslegesnek tartaná a filozófiához. Álláspontja csupán annyit jelent, hogy ez az út elvileg minden normális ember előtt nyitva áll. Jellemző Hegel példája: ahogy Napóleon minden katonájából marsall lehetett volna, ámde magától értetődőleg mégsem mindenkiből lett az, úgy vannak az emberek a filozófiai megismeréssel is. A hegeli *A szellem fenomenológiája* már csak azért is Schelling ellen irányul, mert az intellektuális szemlélet zseniális irracionalisztikus „ugrásával" szembeállítja a világmegragadás útjának ésszerű kimunkálását, mégpedig individuálisan és nembelien, antropológiailag és társadalmilag-történetileg egyaránt.

Az itt végrehajtott fordulatot természetesen nem szabad le-

gyengíteni: a hegeli ész nem azonos egyszerűen a felvilágosodáskorival. Közöttük van a francia forradalom és az emberiségnek a forradalom győzelme által előidézett válsága, amelynek reflexeit már láttuk a demokratikus gondolat és a haladáseszme válságában. Hegelnél ez a fordulat a világnézet végső kérdéseiig és struktúrájáig hatol le. Itt is csupán egészen röviden írhatjuk le a jelenséget. Már láttuk Hegel viszonyát korának irracionalista filozófiájához; azt is tudjuk, miként viszonylik az utóbbi a restaurációhoz és a romantikához. Hegelnek az ilyen törekvésekkel szembeni élesen elutasító állásfoglalását az utóbbi időben gyakran tagadják vagy legyengítik, noha csupán a *Jogfilozófiá*-nak Haller vagy Savigny ellen irányuló részeit kell olvasni, hogy álláspontját tisztán láthassuk. Más oldalról a felvilágosodás az ész birodalmáért folytatott, egyetlen, hatalmas küzdelem volt. A francia forradalomban, mint ahogyan ezt Hegel is világosan kimondja, az ész a társadalom és a történelem uralkodójává lesz. Az ész birodalma tehát megvalósult – ámde milyen ez a birodalom a valóságban? Engels nagyon helyesen mutat rá, hogy az ész megvalósult birodalma a burzsoázia birodalmának bizonyul. Az itt előtérbe lépő s az élet minden területén megmutatkozó ellentmondásokat már érintettük.

Az egész társadalmi-történelmi lét ellentmondásosságát tekintve, a filozófia előtt három lehetőség áll. Először: az ész beszűkítése és elszegényítése, hogy ily módon a burzsoázia birodalma továbbra is az ész birodalmának tűnjék. Másodszor: a valóság ésszerűtlenként való felfogása; a két álláspont közötti számos változatot itt sem vehetjük tekintetbe.

Hegel itt egy tertium daturral lép fel: miközben az egyik irány az ellentmondások felmerülésekor az ész tagadásához menekül, a másik pedig az ellentmondásokat kísérli meg eltüntetni, Hegel radikálisan a filozófia középpontjába helyezi azokat: a logika és az ontológia középpontjában csakúgy je-

len vannak, mint ahogyan valamennyi konkrét részdiszciplínának, elsősorban a társadalom- és történetfilozófiának is az előterében állnak. A valóság mindazon mozzanatai, amelyek – egymástól elszigetelve és abszolutizálva – mint végleges, megsemmisíthetetlen adottságok az irracionalizmus alapját képezik, Hegelnél az új ész puszta mozzanataiként jelennek meg, mint olyan problémák, amelyeket dialektikusan kell megoldani. Mindazok az ellentmondások, amelyeket a Hegel előtti filozófia ész és valóság ellentmondásaiként értelmezett, most mint az értelem dialektikus ellentmondásai jelennek meg, amelyek egy újfajta ésszerűség felé visznek.

Hegel ezzel kétféle fejlődési vonal betetőzőjévé lesz: egyrészről betetőzőjévé az ellentmondásosság ősrégi, az eleaták és Hérakleitosz óta meglevő felfedezésének; Hegel az ellentmondásosságot az egész filozófia rendszeresen végigvitt alapjává teszi. Másrészről betetőzőjévé a Descartes-tal kezdődő modern észfilozófiának, amelyet azonban annak az átalakulásnak az alapjára helyez, amelyet a francia forradalom idézett elő. Mindennek részletes tárgyalása itt természetesen lehetetlen. A problémakomplexus megvilágítása céljából csupán két jellegzetes mozzanatra szeretnék utalni. Először is az észre a történelemben. A felvilágosodás sokat emlegetett történelemellenessége természetesen reakciós legenda. A felvilágosodás azonban az alapproblémát mégis akként fogalmazta meg, hogy a történeti változások során az azonos és változatlan ész jut fokozatosan érvényre. Ezzel szemben Hegel megmutatja az észnek a történelemben végbement és a történelem által végbevitt átalakulását, beteljesedését, önmagához jutását, önmaga-elérését, önmagára-eszmélését. Másfelől az élet ellentmondásai – egészen a tragikumig felfokozva – mint magának az észnek vehikulumai, mint az ész legfőbb megjelenési formái jelennek meg. Ez főként egyén és nem viszonyában látható; ebből a szempontból azonban nép és nemzet is egyéniségek.

A tragédia mint az ész megvalósulásának legmagasabb rendű formája jelenik meg. Ez Goethe *Faust*-jának és Hegel *A szellem fenomenológiájá*-nak közös alapgondolata.

Így jön létre Hegelnél az új, a francia forradalom által létrehozott világhelyzet gondolati feloldása és megszüntetve-megőrzése. Azonban ez a filozófia – minden nagysága mellett is – csupán viszonylagos, módszertani beteljesedést jelent. Az ellentmondásos ész történelmi fogalma napvilágra került, azonban Hegel már nem volt képes e fogalmat teljessé tenni, történetileg konkretizálni. Az ész ellentmondásteli belső fejlődésének középponti fogalmává a szabadság kell legyen a maga új értelmezésében; a szabadság hegeli filozófiája azonban, a kedvezőtlen általános korhelyzet és németországi viszonyok miatt, részleteiben a francia forradalom eszmevilága mögé esett vissza. Hegel alakját ily módon csillogó köd veszi körül. Egyesek a reakciós poroszság filozófusának nevezik. Herzen a forradalom algebrájának tekinti módszerét.

Minthogy polgári tanítványai és követői nem Herzen vonalán haladnak, a hegeli dialektika értékes újításai mindinkább veszendőbe mennek; akadémikus megújításai pedig éppen a fő kérdésben eredménytelenek. Marxszal kerül csak sor a korszak konkrét eredményeinek és tapasztalatainak a filozófiai módszerbe való bedolgozására. Marxnál a hegeli ész radikálisan földivé válik, szabadság és egyenlőség megvalósítása a konkrét és valóságos társadalomban valóságosan létező emberek valóságos szabadságának és egyenlőségének követelésévé. Csupán Marxnál és nagy követőinél válik a valóságos, konkrét, ellentmondásos, ellentétekben fejlődő-konstituáló, öntudatra és öntevékenységre ébredő nem a történelem valóságos szubjektumává. Csupán Marx munkája nyomán válik az ember valóságos fejlődése (tehát nem a kapitalizmus által fetisizált világban eltorzított, atomizált tudati fejlődése) embertársaihoz való valóságos és konkrét, ellentmondásos és

ellentétes kapcsolataiban láthatóvá. Az emberek közötti kapcsolat mint a haladás struktúrájának és dinamikájának alapja jelenik meg, mint az észnek a történelemben való megvalósulását biztosító eleven eszköz.

Ez a hatalmas filozófia a polgári világban mindeddig úgyszólván teljesen hatástalan maradt; a dialektikának is éppen ezért kellett feledésbe mennie vagy eltorzulnia. A fejlődést magát azonban semmilyen ignorálás és ferdítés sem tartóztathatja fel: a fejlődés a dialektika új és mindig magasabb rendű problémáit veti fel szakadatlanul, amelyek az irracionalizmus számára – a fentebb vázolt filozófiai fejlődés eredményeként – immár „megszüntethetetlen adottságokként" tűnnek fel. Leszűkített és eltorzított kérdésfelvetésekből ily módon szükségképpen torz és hamis megoldások születnek; a kor tényleges problémáit nem tudják megközelíteni.

4. Humanizmus és demokrácia

Ezzel a humanizmus válságához érkeztünk. Hogy ez a válság tény, erre nem sok szót kell vesztegetnünk. Elegendő csupán, ha arra gondolunk, hogy a fasizmus Németországban tizenkét esztendeig uralkodhatott. Miben áll azonban a humanizmus válsága? A humanizmus eredetileg és lényege szerint az emberre vonatkozó tudás; célja az ember méltóságának és jogainak védelmezése. Ezért a humanizmus harciasan agresszív a reneszánsztól a felvilágosodáson át a francia forradalom nagy napjaiig. A fentiek során elemzett válság a humanizmust tekintve mármost a következőkben nyilvánul meg: mentől bensőségesebbé válik a tudományok viszonya az antidemokratikus, haladásellenes és főként fajelméleti filozófiákkal, annál inkább megerősödnek köreikben az antihumanista irányzatok. A humanizmus elveszti talaját az emberre vonatkozó konkrét

tudományokban. Az ember méltóságának és jogainak védelme pedig mindinkább defenzívába szorul, amely ideológiailag absztrakciókban ragad meg, és egyre erősebben passzivitáshoz, a tényleges társadalmi valóságtól való elidegenedéshez, vérszegény utópizmushoz vezet. Ennek a válságnak alapvető okai eddigi fejtegetésemből világosan előtűntek: az elszigetelt egyén, akinek életposztulátumai ebből az elszigeteltségből erednek, azt hiszi magáról, hogy magánszemélyként áll szemben egy elidegenedett, halott és embertelenné vált társadalommal. Ezen a talajon pedig a visszavonuló humanizmus csupán pacifista jellegű utóvédharcokat vívhat.

A humanizmusnak ez az elszegényedése világosan megmutatkozik a saját múltjához s ennek legnagyobb gyakorlati teljesítményéhez, a francia forradalomhoz való viszonyában. Nagy humanista írók, mint Victor Hugo az *1793*-ban, Dickens a *Két város*-ban tipikus példáit nyújtják ennek a szembenállásnak. A humanizmus az uralkodó politikai és társadalmi hatalmak embertelen „reálpolitikájával" – akár az egyes országokon belül, akár a külpolitikában folytatják – egyetlen átütő érvet sem tud szembeszegezni. A humanista szólamok olyanfajta általánosságokra lyukadnak ki mint például: „Ne állj ellen a gonosznak", „maradj egyénileg tiszta" stb. Az első világháború pusztán humanisztikus pacifizmusa, az elvont ember kiáltványa az emberek cselekvése számára nem tudott irányt mutatni. Innen ered a kor legkiválóbb szellemeinek oly erős kiábrándulása. S az antihumanizmus ideológiája egyre inkább faszcinálóvá vált, extenzíve és intenzíve mindinkább uralomra jutott.

A humanizmusnak ezt a gyengeségét általában a demokráciával, különösen pedig a harcos demokráciával való kapcsolatának meglazulása idézte elő. Victor Hugo és Dickens természetesen igazi demokraták. A humanizmus válsága náluk abban mutatkozik, hogy eszményeik megvalósításának igazi

útjától visszarettennek, hogy a francia forradalom győzelmével keletkezett ellentmondások labirintusában nem képesek eligazodni, hogy az emberi nem humanizált jövőjéhez semmilyen járható utat nem látnak. Elfogadják a jakobinus eszményeket, megvalósításuk módját azonban elutasítják. Azonban éppen a módszer elutasítása jelzi a demokratikus gondolat, az aktív humanizmus meggyengülését. Miközben a demokrácia ellenfelei, anélkül hogy bárminő humanista gátlás akadályozná őket, minden eszközt felhasználnak reakciós céljaik megvalósítására, a demokratikus humanizmus válságba jutott ideológiája mereven, konzervatívan kitart a valójában már elavult, forradalom előtti felvilágosodás-eszmények mellett, és hiperkritikus, önmarcangolóan szkeptikus azok tényleges megvalósításának eszközeit illetően. A gonosz tagadása a gonosz előtti külső meghódolásra vezet, azzal a fenntartással, hogy a szubjektum megőrizze egyéni erkölcsi tisztaságát.

Csupán a fasizmus előkészületi ideje és uralma alatt kicsúcsosodó antihumanisztikus, antidemokratikus törekvések váltanak itt ki realisztikusabban humanisztikus ellenmozgalmat. A mozgalom előfutárának Anatole France tekinthető. Helyesli a jakobinusok aktív heroikus módszerét, eszményeiken azonban élesen szkeptikus bírálatot gyakorol; ezeken immár túl kell jutni. Ez a mozgalom azt jelenti, hogy korunk legkiválóbb humanistái épp ebben a tekintetben megváltoztak. Miközben túljutottak a jakobinus eszményeken, konkrétan és pozitíve állást tudtak foglalni a szocializmushoz. Természetesen korántsem abban az értelemben, hogy feltétlenül szocialistákká kellett volna válniok, hanem csupán olyképpen, hogy a demokrácia társadalmi tartalmát konkrétebben, reálisabban, humanista módra, a régi formalizmuson túlemelkedve ragadták meg, hogy kezdik belátni: az embertelen és zabolátlan faji téboly ereje csupán erőszakkal, a demokratikus életre ébredt nép hatalmával dönthető meg. Ezt a fejlődést láthatjuk Romain Rol-

land-nál, a gandhizmustól a harcos humanizmusig; ezen az úton járt Thomas és Heinrich Mann is. Jelentős ellenmozgalom ez az előző századéval szemben: a szocializmus és demokrácia felújítják szövetségüket, és ezzel együtt a humanizmus is konkrét alakot ölt. S a második világháború, a népeknek a fasiszta „új rend" elleni harca – természetesen különböző országokban különböző erősséggel – a népi ellenállás oly heves visszahatását váltja ki, hogy ezek körül a mozgalmak körül az új Európa demokratikus életformái is kikristályosodhatnak.

5. A DEMOKRATIKUS FEJLŐDÉS ÚTJAI

Ezzel az új Európa problémájához érkeztünk. Remélem, eddigi utunk világosan megmutatta a kérdésre adandó válasz irányát. Az új Európa csak akkor jöhet valóban létre, és ölthet szilárd formát, ha a fasizmus gyökereit ideológiailag is sikerül kiirtani, ha visszatérését ezen az úton is végérvényesen megakadályozzuk. Nem itt kell elmondanunk, hogy mennyire elégtelen mindaz, ami eddig történt, mind bel-, mind pedig külpolitikai téren. Ha világnézetileg is levonjuk a fasiszta uralom tanulságait, akkor kiderül, hogy a vele szemben való ellenállás ott volt a legerősebb, ahol a demokrácia valóságos, nem pedig liberális-formalisztikus módon felvizezett szelleme élt a népben (Szovjetunió, Jugoszlávia, Franciaország). Ez a megállapítás helyes, azonban nem elegendő. Azt is látnunk kell, hogy a fasizmus sohasem győzhetett volna a demokrácia és vele együtt az egész demokratikus gondolatrendszer fentebb vázolt válsága nélkül. Ez a válság tette fogékonnyá a tömegeket és az értelmiséget a fajelmélet ideológiai mérgével szemben, ez tette az ellenszegülőket ideológiailag védtelenekké – vagy majdnem védtelenekké. Minden azon múlik, hogy a jövőben mindezekben a kérdésekben nagyobb előrelátással és

több energiával legyünk felvértezve, mint amennyi a fasizmus felemelkedése elleni harcban a rendelkezésünkre állt; minden azon múlik, hogy a reakciónak a bevezetésben említett visszavonulási útjait felfedjük, hogy rendezett visszavonulását, eszméinek újrarendezését és újbóli csatasorba állítását lehetetlenné tegyük.

Ehhez pedig egy demokratikus világnézet kialakítása elengedhetetlenül szükséges; pontosabban szólva, azt a felismerést kell tudatosítanunk, hogy a világnézetek az arisztokratizmust és a demokratizmust illetően sohasem lehetnek közömbösek, hogy minden filozófiai pozíció a demokráciához való állásfoglalást is magában rejti. Másfelől pedig a Weimari Köztársaság sorsa pl. azt is megmutatja nekünk, hogy szükségképpen milyen gyenge és védtelen ideológiai szempontból is egy köztársaság – igazi republikánusok nélkül, egy demokrácia – demokraták nélkül.

Tudom, hogy ma is sokan hisznek a háború előtti demokrácia visszaállításának értékében, a régi, formális demokrácia újbóli bevezetésében. Remélem, meg tudtam mutatni, hogy ez a régi válságot és vele a reakciós ideológia tömegvonzerejét szükségképpen újratermelné. Újratermelné, méghozzá – amint ez a történelemben mindig lenni szokott – fokozott erővel. S már a háború óta eltelt rövid időben is tömegével láthatunk példákat arra, hogy mily türelmes a formális demokrácia szociális életformája a demokrácia ellenségeivel szemben, csupán azért, hogy amekkora hatalommal csak teheti, azok ellen fordulhasson, akik a demokráciát ténylegesen meg akarják újítani. Személyükben ezek igen gyakran szocialisták vagy kommunisták lesznek. Végzetesen hamis problémafelvetés lenne azonban, ha itt a polgári kultúra és a szocializmus vagy a keleti és a nyugati demokrácia útjainak elválásáról beszélnénk. Épp arról van szó, hogy túljussunk a háború előtti kor ezen hamis dilemmáin. A háború előtt a haladó erők ideológiai gyenge-

ségéhez rendkívüli módon hozzájárult a „fasizmus vagy bolsevizmus" hamis dilemmája.

A háború alatt, 1941-ben döntő fordulat következett be, amely a frontok szükségessé vált átrendezésével a legszorosabban összefügg. Ha a demokrácia a békét ugyanúgy meg akarja nyerni, mint ahogy a háborút megnyerte, akkor – változott feltételek között változott eszközökkel – 1941 politikáját kell folytatnia. A háború előtti idők hamis dilemmájának pusztító hatása után épp annak belátására van szükség, hogy a világtörténelem a demokrácia politikai, társadalmi és eszmei reneszánszának soha nem remélt lehetőségét nyújtja. Kérdés csupán az: miként fogja a demokrácia ezt a lehetőséget kihasználni?

Nem lehet feladatom, hogy programot adjak, noha meg vagyok győződve róla, hogy negatív, kritikai megjegyzéseimből önként adódnak egy ilyen program körvonalai. Mindenekelőtt határozott világnézeti átépítésre van szükség: a szabadság és egyenlőség, a haladás és ész kategóriái új fényt, megújhodott jelentőséget kell nyerjenek, aminek az a feltétele, hogy a demokrácia szociális tartalma, a mai változott körülményeknek megfelelően, ismét 1793 vagy 1917 tartalmi gazdagságát és átütő erejét mutassa. Másfelől pedig hosszú évtizedeken át begyökeresedett, egyes körökben úgyszólván axiomatikussá vált kategóriáknak, mint amilyen például az „eltömegesedés", érvényüket kell veszteniük.

Ennek az utóbb említett irányváltozásnak, mint világnézeti átalakulásnak, különös jelentősége van. Mert a tömegektől való félelem, a valóságos, szervezett és tudatos tömegek megvetése volt és marad is a fasizmus legfőbb ideológiai hídfőállásainak egyike. Méghozzá mind magukat a tömegeket, mind pedig az értelmiséget illetően. Ehhez járul még az a követelmény, amelyet utoljára említek, noha korántsem tartom jelentéktelennek: az elszigetelt individualizmus leküzdése, vagy –

hogy pozitíve fejezzem ki magam – a citoyen feltámasztása. Örömmel tölt el, hogy erről a kérdésről éppen Svájcban beszélhetek, mert Gottfried Keller személyében a múlt századbeli Svájc mondhatta magáénak a Nyugat legnagyobb citoyenköltőjét; megtiszteltetésnek tartom, hogy ezen a helyen, az ő zászlaja alatt küzdhetek. Már az ő életművéből is, különösképpen pedig az elmúlt évtizedek valóságából, levonhatjuk azt a következtetést, hogy az igazi új Európát csak olyan emberek építhetik fel, akik számára a citoyen-lét ismét a mindennapok életformájává vált. Egyszerű elhatározás azonban még senkit sem avatott citoyenné. Hogy a citoyen Nyugat-Európából kiveszett, vagy elvont karikatúrává vált, ezt a tényt annak a közéletnek a rovására kell írni, amely nem adott alkalmat a tömegeknek az önálló tevékenységre, amelyben az ember a saját életfontosságú ügyeit a közélet problémáival csak a hátsó ajtókon keresztül, a korrupció útján köthette össze. A régi, formális demokráciák magánemberré tették az embereket, akikből a tömegek állnak; ebből a magánemberré süllyedt lényből pedig olyan embertípus bontakozott ki, olyan beállítottság, mentalitás és erkölcsiség született, amely egy valóságos, eleven és életet fejlesztő demokráciával szöges ellentétben áll. Egy hamis dilemmán, méghozzá a megmerevedett, fetisizált gondolkodásból eredő, hamis dilemmán azonban ezen a ponton is túl kell lépnünk. Kortársaink ekként szokták kihegyezni a kérdést: vajon először az új embernek, ebben az esetben az újjászületett citoyennek kell-e létrejönnie, hogy azután az új demokráciát felépítsük, vagy az új demokrácia intézményei nevelik az embereket citoyenné? A valóság ezt a dilemmát nem ismeri: miközben az ember az új demokráciáért küzd, az új demokráciát építi, felébred benne a citoyenszellem; miközben önmagát világnézetileg átformálja, egyszersmind felkészül a demokrácia új intézményeiért folyó harcra.

E ponton talán ellenünk vethetné valaki, hogy a szóban forgó új demokrácia csupán a régi, közvetlen demokráciák visszaállításának kísérletét jelenti, pedig már Rousseau is felismerte, hogy a modern nagy államok alkalmatlanok a közvetlen demokráciára. A liberalizmus ezen az egy ponton érdemén fölül méltatja Rousseau-t. Magától értetődik, hogy valamilyen közvetlen demokrácia a régi athéni értelemben egy modern, nagy államban egész egyszerűen technikai képtelenség. Azonban a nagy francia forradalmat, éppen hőskorában, teljesen áthatották a közvetlen demokrácia szelleme és tényleges elemei, s a párizsi kommün, valamint a Szovjetunió gazdasági, társadalmi és kulturális élete a közvetlen demokrácia rendkívül sok mozzanatát tartalmazza. Hogy ezeknek az elemeknek a proletárdemokráciába való beépítése tudatos, azt épp az a tény mutatja, hogy a valóságos, mindennapi élet valamennyi problémája, a közélet kérdései a legszélesebb tömegeket közvetlenül mozgatják meg. Az ellenállási mozgalom – különösen Jugoszláviában és Franciaországban – a dolog természeténél fogva telítve volt a közvetlen demokrácia ilyen elemeivel. Ahol az ellenállási mozgalom győzelme után mindezt leépítették, ott az a veszély fenyeget, hogy a fasizmus maradványai elleni védekezés erőtlenebbé lesz, az új demokrácia felépítésének lendülete alábbhagy.

Európa új arculatáért harcol. A harc ma formailag a demokrácia különböző típusai között folyik: a körül a kérdés körül, hogy a demokrácia csupán állami–politikai–jogi formává legyen-e, avagy a nép tényleges életformájává váljék. E mögött a probléma mögött természetesen a hatalom kérdése rejlik: hogy a demokratikus forma ma is még a „kétszáz család" – ahogyan Franciaországban nevezik – anonim uralmának formája maradjon-e, avagy továbbfejlődjék-e a dolgozó nép igazi uralmának formájává? Az új Európát meggyőződésem szerint csak a második lehetőség melletti ideológiai és po-

litikai állásfoglalás, csak az ezt az állásfoglalást megvilágító és támogató, demokratikus világnézet melletti döntésünk teremtheti meg. A fasizmus visszatérése ellen, az új háborúk és pusztítások fasizmus előidézte veszélye ellen csak ez az új Európa nyújthat biztosítékot.

Az 1941-es szövetség már akkor is – természetesen teli ellentmondásokkal és csak csírájában – többet jelentett pusztán politikai szövetségnél. Akkori formája a háború megnyeréséhez elegendő volt. Az igazi békéért folytatott harcnak 1941 lényeges eszmei tartalmát kell megújítania: szocializmus és demokrácia szövetségét s azt a felismerést, hogy szocialistákat és igazi demokratákat – függetlenül attól, hogy mennyire eltérőek társadalmi, közgazdasági, politikai, kulturális és világnézeti állásfoglalásaik – közös ellenségük ellen folytatott harcuk, a civilizáció, a kultúra és a fejlődés közös ellensége, a fasizmus ellen folytatott harcuk szorosabban köti össze, mint amennyire nézeteik különbsége elválaszthatja. Ez a szövetség jelenti 1941 eszmei tartalmát. És a demokrácián múlik, hogy ebben az 1941-ik évi szövetségben eredményesen fog-e egy új Európáért küzdeni, s hogy ily módon a demokrácia dicsőséges újjászületését fogja-e megteremteni, vagy pedig ismét egy új München tehetetlen szemlélőjévé alázza le magát.

AZ EGZISZTENCIALIZMUS

Tout se passe comme si le monde,
l'homme et l'homme-dans-le-monde
n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué.
Sartre: *L'être et le néant.**

Minden jel arra mutat, hogy rövidesen az egzisztencializmus lesz a mai polgári értelmiség uralkodó szellemi áramlata. A dolog maga már régen készül. Amióta Heidegger *Sein und Zeit* (Lét és idő) című műve megjelent, a szellemi avantgarde itt látta a korszak adekvát világnézetének új felvirágzását. Németországban Jaspers gondoskodott arról, hogy az új filozófia elvei behatolhassanak az értelmiség szélesebb rétegeibe is. A háború alatt és után az egzisztencializmus hullámai elárasztották az egész nyugati kultúrterületet. Mialatt élethalálharc folyt Németországgal, az egzisztencializmus német vezető gondolkodói és azok módszertani előfutára (Husserl) nagy hódításokat tettek Franciaországban és Amerikában, mégpedig nemcsak az Egyesült Államokban, hanem Dél-Amerikában is. 1943-ban megjelent Sartre nagy könyve. Azóta az egzisztencializmus filozófiai vitákban, külön folyóiratokban (Les Temps Modernes), regényekben és drámákban egyaránt gyorsan nyomul előre.

* *Minden úgy történik, mintha a világnak, az embernek és az embernek a világban csak egy hiányzó istent sikerült volna megvalósítania.*
Sartre: A Lét és a Semmi

Múló, esetleg csak néhány éves divatról van itt szó, vagy csakugyan korszakalkotó filozófiáról? Ezt a kérdést végső fokon az új filozófia létalapja dönti el, vagyis az, hogy a gondolkodó lelkében a világ milyen szélesen és mélyen tükröződik, és milyen szélesen, mélyen és adekvátan ragadja meg az a visszatükröződés, amelyből az új világnézet kiindul, az emberiség e korszak vívódásaiban megnyilvánuló döntő kérdéseit. Tehát a filozófia tartalma mint élettartalom, módszere mint az élethez fűződő magatartás érdekel itt bennünket. Honnan indul el, hová megy, és mit ragad meg az új filozófia? Az emberi lét totalitását (mint a régi nagy filozófiák, persze mindegyik a maga korának lehetőségein belül), vagy pedig a világ – egy keskeny réteg, egy parciális nézőpont nyújtotta – részleges, torz vetületét? Ez a kérdés dönti el a filozófiák maradandó hatását. A puszta szakkritika, amelyik nem ebből indul ki, és nem ezen méri az eredményeket, szőrszálhasogatássá fajul. (Lásd a hegeli dialektika állítólagos logikai hibáinak bírálatát.)

Korszakalkotó filozófia igazán eredeti módszer nélkül még soha nem jött létre. Akár Platónt vagy Arisztotelészt, akár Descartes-ot vagy Spinozát, akár Kantot vagy Hegelt tekintjük, egyaránt erre az eredményre kell jutnunk minden nagy filozófia esetében. Hogyan állunk mármost a módszer eredetiségével az egzisztencializmusban? Nem filológiai forráskutatásról van itt szó. Az, hogy az egzisztencializmus a husserli fenomenológia elágazása, nem döntené el ezt a kérdést. (Mennyit vett át Spinoza Descartes-tól, és mégis eredeti maradt!) Bár Husserl még nem volt egzisztencialista, a fenomenológiai módszert nyugodtan az egzisztencializmus vívmányának tekinthetjük.

Mi újat hozott azonban ez a módszer? Ez a kérdés ismét

nem a szakfilozófia belügyeire vonatkozik, hanem arra, milyen a filozófiának – mint a legelvontabb emberi magatartásnak – a viszonya a kor, az emberiség, a világ nagy kérdéseihez. Innen nézve arra az eredményre jutunk, hogy a modern fenomenológia egyike a számos olyan filozófiai módszernek, mely egyrészt idealizmus és materializmus fölé igyekszik emelkedni egy filozófiai „harmadik út" felfedezése segítségével, másrészt – ezzel szoros összefüggésben – az intuíciót teszi meg a megismerés igazi, lényeges forrásává. Nietzschétől Machon, Avenariuson keresztül, egészen Bergsonig és rajta túl, ezen az úton halad a modern polgári filozófia zöme. A Husserl-féle „lényeglátás" (Wesensschau) csak egyik szakasza e fejlődésnek.

Ez még magában véve nem volna döntő ellenérv a fenomenológiai módszer ellen. Ahoz, hogy helyesen értékeljünk, meg kell értenünk a „harmadik út" filozófiai és kortörténeti jelentőségét, valamint az intuíció helyét és szerepét a megismerés folyamatában.

Van-e, lehet-e „harmadik út" idealizmus és a materializmus mellett? Ha ezt a kérdést komolyan, csak a lényeget, nem pedig a modern frázisokat tekintve nézzük, úgy, ahogy a régi nagy filozófusok tették, a felelet csak az lehet, hogy nem. Mert világos, hogy ha lét és tudat egymáshoz való viszonyát egyedül a lényegre koncentrálva nézzük, akkor csak két álláspont lehetséges: vagy a lét elsődleges a tudattal szemben, és határozza meg azt (materializmus), vagy pedig a tudat elsődleges a léttel szemben (idealizmus). Vagy, ami ugyanezt jelenti: a materializmus alapelve a lét *függetlensége* a tudattól, az idealizmusé pedig a lét *függősége* tőle. A ma divatos filozófiák a „harmadik út" megalapozásaként korrelációt feltételeznek lét és tudat között: vagyis azt, hogy nincs lét tudat nélkül, és nincs tudat lét nélkül. Ámde az első állítás már az idealizmus egy válfaját hozza létre, a lét tudattól való függőségének elismerését.

A filozófiai „harmadik utat" az imperialista korszak kegyetlen valósága kényszerítette rá a polgári gondolkodásra. Csak teljesen nyugodt, szélcsendes időben tehető a következetes idealizmus hihetővé. Emlékezetes Goethe tréfás megjegyzése a fichtei szubjektív idealizmusról. Amikor valamely egyetemi konfliktus alkalmából a diákok beverték a nagy gondolkodó ablakait, Goethe mosolyogva mondta: „Ez felette kellemetlen mód a külvilág realitását tudomásul venni." Az imperialista korszak tömegesen, világméretben beverte az ablakokat. Ebben a kőzáporban csendesen elhalálozott az őszinte filozófiai idealizmus. Aki a mai korban – lényegtelen katedratulajdonosoktól eltekintve – még idealistának vallotta magát, azt mély, reménytelen rezignáció töltötte el az idealizmus valóságra érvényes voltát illetően (Valéry, Benda stb.).

A régi, őszinte idealizmustól való elfordulást már a múlt század közepén az idealista filozófusok kispolgári aszkétizmusa készítette elő. Nietzsche óta a test vezető szerepet játszik a polgári filozófiában. Az új filozófiának olyan fogalmazások kellenek, amelyek igazolják a testnek, a testi élet örömeinek és veszélyeinek elsődleges valóságát, anélkül azonban, hogy a materializmusnak engedményeket tennének. Mert ugyanebben az időben a materializmus a forradalmi proletariátus világnézete lett. Ezzel Gassendi vagy Hobbes állásfoglalása lehetetlenné vált a polgári gondolkodók számára. Az idealizmus módszerét a korszak kompromittálta, megalapozásait, eredményeit azonban változatlanul fenntartandóknak ítélték: íme ez a „harmadik út" szükségszerűsége az imperialista kor polgári egzisztenciájában.

A fenomenológiai módszer, különösen Husserl utáni fejlődésében, olyan megismerési utat vél felfedezni, amely anélkül, hogy az emberi, sőt, az egyéni tudaton túlmenne, mégis az objektív valóság lényegét mutatja meg. A lényeglátás az intuitív introspekció egy fajtája, mely azonban a gondolkodás folya-

matán belül nem erre magára (tehát a pszichológiai folyamatra) irányul, hanem azt vizsgálja, hogy egyrészről: milyenek azok a tárgyak, melyeket ez a folyamat tételez, és másrészről: milyen elvont aktusokban hajtja végre ezt a tételezést. Így jön létre az „aktus", és az „intencionális tárgy" fenomenológiai fogalma. Ezzel a módszerrel maga Husserl még viszonylag könnyen operált, minthogy kizárólag a tiszta logika kérdéseivel, tehát a tisztán gondolati aktusokkal és tárgyakkal foglalkozott. Bonyolultabbá vált a kérdés, amikor Scheler és Nicolai Hartmann az etika és a szociológia, Heidegger, Jaspers és Sartre a filozófia végső kérdései felé fordult. A korszükséglet, mely erre hajtotta őket, oly elementáris volt, hogy elhallgattatott minden ismeretelméleti kételyt azzal szemben, hogy itt a módszer magára a – magánvaló – objektív valóságra, a dolgok lényegére talált-e rá, és főként azzal szemben, hogy ez az egész módszer nem szubjektív-e, nem önkényes-e lényegében.

Akkor is, amikor már a társadalmi valóság döntő kérdéseiről volt szó, a fenomenológusok könnyedén siklottak el a döntő ismeretelméleti kérdések felett. Ismeretelméleti lelkiismeretüket azzal szokták megnyugtatni, hogy hiszen a fenomenológiai módszer „zárójelbe teszi" az intencionális tárgyak valóságos létének kérdését. Ebben az esetben azonban minden valóságismeret el volna a fenomenológiai módszer elől zárva. (Amikor az első világháború idején Scheler meglátogatott engem Heidelbergben, érdekes és jellemző beszélgetésünk volt erről a kérdésről. Scheler azt az álláspontot képviselte, hogy a fenomenológia univerzális módszer, amelynek minden lehet intencionális tárgya. „Lehet pl. – fejtette ki Scheler – fenomenológiai vizsgálatot csinálni az ördögről, csak előzetesen zárójelbe kell tenni az ördög létezésének kérdését." „Persze – feleltem én –, és ha aztán elkészült a fenomenológiai képpel az ördögről, akkor, ugye, felbontja a zárójelet, és itt áll

előttünk az ördög." Scheler nevetett, vállat vont, és nem válaszolt semmit.)

A módszer önkénye elsősorban akkor lesz világossá, ha feltesszük a kérdést: valóság-e ténylegesen az, amit a fenomenológiai intuíció megtalál, és mi jogon beszél tárgyának valóságjellegéről? Érdekes, hogy senkit sem ejtett gondolkodóba, hogy az imperialista intuíciós filozófia legnagyobb képviselői a legellentétesebb szerkezetű és típusú „valóságokra" bukkantak: hogy Dilthey intuíciójában az egyszeri történelmi folyamat színessége, tarkasága a valóság; Bergsonéban a folyás maga, a tartam (durée), amelyik a közönséges élet megmerevedett formáit feloldja, Husserlben pedig a magánvaló dolog logikai tételezettsége, a térszerű, szinte szoborszerű, merev egymásmellettiség. Beérték azzal, hogy egy-egy iskolán belül viszonylagos egyetértés uralkodott e „valóság" jellegét illetően. Az egymást kizáró intuíciók viszonylag békésen éltek egymás mellett.

Ennek a sajátos helyzetnek a „harmadik út" társadalmi szükséglete mellett konkrétebb okai is vannak. Az imperialista korszakban általánosan uralkodó tendencia a társadalmi viszonyok átugrása; ezeket másodrendű, az ember lényegét egyáltalán nem vagy legfeljebb felületesen érintő adottságoknak tekintik. A lényeglátás intuíciója, mely az élmény közvetlen adottságait veszi alapul, amely tehát ebből a feltétlenül elsődlegesnek tekintett kiindulási pontból, annak jellegét, előfeltételeit meg sem vizsgálva, jut el a maga végső, elvont „meglátásáig", a kor körülményei között a tökéletes objektivitás, a tudományosság látszata mellett, igen könnyen eltekinthetett minden társadalmi adottságtól. Így jött létre a polgári értelmiség magatartásának kitűnően megfelelő logikai mítosz: egy olyan, objektívnek tekintett világ, amelyről a gondolkodó elismeri, hogy a tudattól függetlenül létezik, amelyet a tudat csak felvesz magába (nem pedig „megteremt", ahogy azt a ré-

gi típusú idealizmus állította), amelynek szerkezetét és mivoltát mégis az egyéni tudat határozza meg.

Lehetetlen itt a fenomenológiai módszer beható bírálatát adni. Csak az alkalmazás egy példáját fogjuk utólag elemezni. Választásunk az ismert Husserl- és Heidegger-tanítvány, Szilasi Vilmos könyvére esett (*Wissenschaft als Philosophie*, Europa Verlag, Zürich–New York, 15. k.), részben, mert Szilasi komoly, tudományos objektivitásra törő kutató, nem cinikus mítoszgyártó, mint Scheler, részben, mert a példa elemi jellege igen alkalmas a rövid tárgyalásra.

Szilasi egy előadása előtt fenomenológiai vizsgálatnak veti alá a maga és a hallgatók együttlétét (Miteinandersein). A lényeglátásban előtte van a terem, a padok, tehát a külvilág, melyet a fenomenológiai módszer állítólag objektíve ragad meg: „Ez a tér a maga különböző módokon feldolgozott deszkáival csak azáltal tanterem, mert mi e fafelhalmozást így értelmezzük, és azért értelmezzük így, mert eleve szoros összefüggésben áll közös feladatunkkal." Ebből a következő megállapítás folyik: „Az együttlét aktuális szituációja mindenkor a priori meghatározza a létező mi-létét (was-Sein)."

Vegyük most már módszertani szempontból egy kissé szemügyre e lényeglátás eredményeit. Mindenekelőtt primitív absztrakció, hogy Szilasi itt „különböző módon feldolgozott deszkákat" lát, nem pedig asztalokat, padokat stb. De módszertanilag ez elkerülhetetlen, mert ha belemenne abba, hogy a tanterem, a maga egész célszerű berendezettségében, egyaránt alkalmas jogi, filológiai stb. előadások megtartására, hová lenne az intencionális élmény mágikus hatása: a „mi-lét" a priori megteremtése?

De – éppen módszertanilag – még fontosabb az, amit az analízis nem tartalmaz. A tanterem Zürichben van, dátuma: a 40-es évek. Annak, hogy Szilasi éppen Zürichben tarthasson filozófiai előadást, mindenféle társadalmi előfeltételei is

vannak. Szilasi például Hitler uralomra jutása előtt Freiburgban tartott előadásokat, de 1933 után azokat nem engedélyezték többé, sőt, az előadó személyes biztonsága megkövetelte, hogy hagyja el Németországot. Miért hiányzik mindez az „együttlét" lényeglátásából, holott objektíve legalább annyira hozzátartozik, mint a „feldolgozott deszkák".

De térjünk vissza ezekre is. Az, hogy deszkákat bizonyos módon padokká, asztalokká dolgoznak fel, az ipar, a társadalom bizonyos fejlődési fokát feltételezi. Hogy azok és a terem általában ilyen vagy olyan állapotban vannak (van-e szén fűtésre, épek-e az ablakok), ismét más társadalmi eseményekkel és struktúrákkal áll elválaszthatatlan összefüggésben stb., stb.

Anélkül hogy itt a fenomenológiai módszer filozófiai bírálatába belemehetnénk, látjuk, hogy ez a módszer még legkomolyabb, legelfogulatlanabb alkalmazóinál is, minthogy öntudatlanul minden társadalmi elemet kikapcsolnak a tárgyi elemzésből, az izolált egyéni tudatot állítja szembe a dolgok (és emberek) állítólagos káoszával. Ebben a káoszban rendet, tárgyiasságot, objektivitást csak a tételező szubjektum teremthet. Ez a fenomenológia híres objektivitása, híres, az idealizmust és materializmust meghaladó „harmadik út"-ja. A vajúdó hegyek régi szokásukhoz híven egeret szültek ... ezúttal a neokantiánizmust.

A fenomenológia és a belőle kinőtt ontológia csak látszólag jut túl a szubjektív idealizmus ismeretelméleti szolipszizmusán. Helyébe a kérdés formálisan új megfogalmazása segítségével ontológiai szolipszizmust állít. Nem véletlen, hogy – éppen úgy, ahogy 40 évvel ezelőtt a machisták kölcsönösen egymást vádolták idealizmussal, és ki-ki csak önmagánál ismerte el a filozófiai „harmadik út" megvalósítását – az egzisztencialisták is ilyen vádakkal lépnek fel egymás ellen; így Sartre az általa különben nagyra becsült Husserl és Heidegger ellen. Husserl szerinte nem haladta túl a kanti álláspontot,

Heideggert pedig így bírálja: „Az »együttlét« (Mitsein) mint az én létem szerkezete, éppúgy izolál engem, mint a szolipszizmus érvelése... Ezért a *Sein und Zeit*-ben hiába keresnők idealizmus és realizmus (értsd materializmus – L. Gy.) egyidejű meghaladását."

Sartre filozófiájának vizsgálata meg fogja mutatni, hogy ellene is ugyanazt a vádat lehet emelni, mint amelyet ő emelt Husserl és Heidegger ellen. Már Heideggernél a „meglét" („Dasein") nem egy objektív létmód, hanem az emberi egzisztencia (az emberi tudat) megjelenési formájává lett. Sartre, akit az ember élményszerű és praktikus viszonya a természethez még inkább érdekel, mint elődjét, több helyen világosan kifejti annak teljes függését az emberi tudattól. Egy helyen például a pusztításról beszél. Tagadja, hogy az magában a természetben léteznék; ott csak változások vannak. „És még ez a kifejezés sem megfelelő, mert hogy ez a valami-mássá-válás tételezhető legyen, szükség van egy tanúra, aki magában valamiképpen megőrzi a múltat, és össze tudja hasonlítani a jelennel, a »többé-már-nem« formájában." És egy más helyen: „A telihold nem jelent jövőt; csak akkor, ha a növekvő holdat abban a »világban« tekintem, mely az emberi valóságban megnyilvánul; az emberi valóság révén kerül be a jövő a világba." A vajúdó hegyek újból egeret hoztak a világra... ezúttal egy berkeleyánus egeret.

Ezt a tisztán idealisztikus tendenciát még fokozza, hogy Sartre – fejtegetéseinek természete folytán – Heideggernél gyakrabban kénytelen belemenni az emberi „együttlét" konkrét kérdéseibe. Ezt a nehézséget egyrészt úgy oldja meg, hogy olyan laza természetű együttléti jelenségeket választ ki, amelyeket látszólagos plauzibilitással lehet visszavezetni az Én élményeire. (Találkozás a kávéházban, utazás a földalattin.) Másrészt, amennyiben itt-ott tényleges társadalmi tevékenységekről esik nála szó (munka, osztálytudat), módszertani salto

mortalét csinál, és kijelenti, hogy az erre vonatkozó intuíciók vagy lényeglátások tapasztalatai lélektani, nem pedig ontológiai természetűek. Vagyis Scheler az ördög esetében hajlandó volt „felbontani a zárójelet", Sartre a munka vagy az osztálytudat kérdésében nem. Hogy mi jogon, az a lényeglátás beavatottjainak titka. Nem véletlen tehát, hogy amikor Sartre az embernek embertársaihoz való viszonyát vizsgálja, csak a következő viszonylatokat találja – ontológiailag – lényegeseknek, vagyis a magánvaló valóság elemeinek: szerelem, nyelv, mazochizmus, közönyösség, vágy, gyűlölet, szadizmus. Pont. (A kategóriák sorrendje is Sartre-tól származik.) Minden, ami az „együttlét"-ben ezeken túlmegy, a kollektív együttélés, az együttdolgozás, az együttharcolás kategóriái Sartre számára, mint láttuk, csak tudati – lélektani – nem pedig valóságosan egzisztáló (ontológiai) kategóriák.

Mindebből, ha az életre konkretizáljuk, igen banális, nyárspolgári közhelyek következnek. Népszerűsítő könyvében Sartre kitér arra, hogy mennyiben bízhatik meg a szabadon cselekvő ember elvtársaiban. Felelet: „Amennyiben közvetlenül, személyesen ismerem őket; a párt egységére és akaratára számítani pont olyan, mint arra a tényre számítani, hogy a villamos idejében megérkezik, és a vonat nem fog kisiklani. De nem számíthatok emberekre, akiket nem ismerek, az emberi jóságra vagy az ember közügy iránt táplált érdeklődésére építvén; mert adottság, hogy az ember szabad, és emberi természet, amelyre számíthatnék, nem létezik." A bonyolult terminológiától eltekintve, ezt minden, a közélettől visszahúzódó kispolgár mondhatná, és mondja is.

Il est absurde, que nous soyons nés,
il est absurde, que nous mourions.
Sartre: *L'être et le néant.**

Hiba volna azt hinni, hogy a valóság ilyen elvont összeszűkítése, a valóság problémájának ilyen idealista eltorzítása okos és tehetséges embereknél mindig *szándékos* megtévesztési kísérletből származik. Ellenkezőleg: azok az élmények, amelyek a lényeglátás intuíciójában megnyilvánuló magatartást és annak tartalmát alkotják, a lehető legőszintébbek, legspontánabbak. Persze, ez még nem teszi őket objektíve helyesekké. Sőt, éppen ebből a spontaneitásból világlik ki, hogy közvetlenül, kritikátlanul viszonylanak a kapitalista társadalom alapvető, hamis tudatot alkotó jelenségéhez: a fetisizmushoz. A fetisizmus röviden annyit jelent, hogy a kapitalista gazdaság szerkezete következtében az emberek közötti viszonyok, amelyeket tárgyak, dolgok közvetítenek, az emberi tudatban közvetlenül mint dolgok tükröződnek: az emberi viszonyok eltárgyiasodnak, eldologiasodnak, fétisekké lesznek, melyekben az emberek társadalmi kapcsolataikat úgy kristályosítják ki, mint a vadak a természethez való viszonyukat; az utóbbiak szemében a természet éppoly áthatolhatatlan, mint a kapitalista világ polgári embere szemében a saját gazdasági rendjének törvényszerűsége. Ezért imádják, mint a vadak, maguk csinálta fétiseiket, ezért lesznek azok alattvalóivá, ezért áldoznak nekik (lásd pl. a pénz fétisét). Az emberi kapcsolatok Marx szavai szerint, „kísérteties tárgyiasságot" nyernek. Az emberek társadalmi léte – bár az ember minden közvetlen látszat elle-

* *Abszurd, hogy megszülettünk, abszurd, hogy meghalunk.*
Sartre: A Lét és a Semmi

nére objektíve, elsődlegesen társadalmi lény – a közvetlen élményben rejtély lesz önmaguk számára.

Nem lehet se szándékunk, se feladatunk a fetisizáció problémáját tárgyalni. Ez a kapitalista társadalom egész szerkezetének és az általa létrejövő hamis tudati formáknak rendszeres feltárását feltételezné. Csak azokra a legfontosabb kérdésekre utalok röviden, amelyek az egzisztencializmus kialakulására döntő hatást gyakoroltak.

Az első az élet ellényegtelenedése. Az ember elveszti saját élete központját, súlyát, összetartó erőit, s az élet maga kényszeríti arra, hogy ezt önmaga előtt tudatosítsa. A jelenség maga régóta ismert. Ibsen *Peer Gynt*-jének egy kis jelenetében képszerűen foglalja össze. Az öregedő Peer Gynt hagymát hámoz, és eleinte játékosan az egyes héjakat élete egy-egy szakaszával hasonlítja össze; azt reméli, hogy a hagyma magjához, saját személyisége magjához fog elérkezni. Azonban héj héj után, életszakasz életszakasz után következik, és életének nincsen magja.

Felmerül most már minden érintett számára a kérdés: hogyan válhat élete értelmessé? A fetisizált világban élő ember nem látja, hogy minden élet annál gazdagabb, annál tartalmasabb, lényegesebb, minél szétágazóbb, minél mélyebbre ható emberi viszonylatok kapcsolják – tudatosan – embertársai, a társadalom életéhez. Az izolált, az önző, a csak magának élő ember elszegényedett világban él; minél kizárólagosabban csak az övéi az élményei, minél kizárólagosabban csak befelé fordul, annál veszélyesebben közelednek ezek az élmények a lényegtelenség, a semmibe foszlás felé.

A fetisizált világ embere, aki csak a kábulattal tudja gyógyítani csömörét, úgy él, mint a morfinista: a kábítószer-adag fokozásában, nem pedig a kábítószerre nem szoruló életvitelben keresi a kiutat. Nem látja tehát, hogy elszigetelt benső élete számára azért nélkülözhetetlen a kábulat, mert nincs köz-

élet, a közös munka a kapitalista munkamegosztás következtében eltárgyiasult, elembertelenedett, az emberi kapcsolatok leszakadtak a társadalmi cselekvésről. Nem látja, és mindig tovább megy a végzetes úton. És amíg ez így van, addig ez az út is – szubjektíve – szükségszerű. Mert a kapitalista társadalom közélete, munkája, emberi kapcsolatainak rendszere elkerülhetetlenül fetisizált, eldologiasodott, elembertelenedett. Csak e fetisizáció valóságos alapjai elleni lázadás – amint azt a kor nem egy nagy írójánál láthatjuk – vezet eme alapok többé-kevésbé világos áttekintéséhez, és ezen keresztül új társadalmi és emberi perspektívák meglátásához. A menekülés a „bensőségbe" tragikomikus zsákutca.

Amíg a kapitalista társadalom pillérei szilárdaknak látszottak, tehát körülbelül az első világháborúig, a polgári értelmiség úgynevezett avantgarde-ja a fetisizált bensőség farsangját élte át. Nem lényeges, hogy nem egy író már akkor világosan látta az itt szükségszerűen bekövetkező katasztrófát. (Ibsen mellett elég Tolsztojra és Thomas Mannra utalni.) A tarka farsangi mulatság, amelyet persze nemegyszer kísértetiessé tett a tragikus kísérőzene, feltartóztathatatlan erejű volt. Simmel és Bergson filozófiája, a kor költészetének nagy része világosan mutatja, hogy miről van itt szó. A legvilágosabb talán Oscar Wilde paradoxonja, hogy „a londoni ködöt Turner képei teremtették meg".

Nem egy jó író vagy éleselméjű gondolkodó látta, hogy itt minden farsangi mámor ellenére a fetisizált Én lényegtelenné válása nyilvánul meg. De ez legfeljebb addig terjedt, hogy a tarka események mögé tragikus vagy tragikomikus perspektívákat vetítettek. A fetisizált életalap annyira megingathatatlanul magától értetődőnek látszott, hogy ezt magát senki sem tette bírálat, sőt, még vizsgálat tárgyává sem. Ha valakinek kételyei támadtak, azok olyan természetűek voltak, mint az indusé, aki, miután a közhit szerint a világot egy elefánt tartja

a hátán, felvetette a szerény kérdést, hogy min áll az elefánt? A válasz, hogy az elefánt viszont egy teknősbékán áll, tökéletesen megnyugtatta. A tudatot formáló fetisizáció ereje oly nagy volt, hogy amikor az első világháború és az azt követő válságsorozat kérdésessé tette az emberi egzisztencia úgyszólván összes lehetőségeit, amikor ez a földindulás a gondolkodás minden konkrét tartalmát a feje tetejére állította, és minden eszmének új színezetet adott, amikor az izolált individualizmus farsangját annak hamvazószerdája váltotta fel: a filozófiai kérdésfeltevések alapvető szerkezete szinte változatlanul megmaradt.

Ámde a lényegkeresés célja és iránya mégis fontos átalakuláson ment át, és ez az átalakulás hozta létre a szorosabb értelemben vett egzisztencializmust, Heidegger és Jaspers filozófiáját. E filozófia alapvető élményét egyszerű leírni: arról van szó, hogy az ember – az egzisztencializmus szerint magának az emberi egzisztenciának a lényegéből kifolyólag, a valóságban azonban abból kifolyólag, hogy az ember fetisizált tudatában az imperialista válság tükröződött – szemben áll a Semmivel, a Nem-léttel; hogy az alapvető emberi viszony a világhoz a vis-à-vis de rien szituációja.

Magában ebben az élményben még igen kevés lenne az eredetiség. Poe óta, aki talán elsőnek ábrázolta ezt a helyzetet és az annak megfelelő magatartást, a modern irodalomból meghitt ismerősünk az a tipikus sors, amely az embert a szakadék szélére vagy az örvénybe viszi, a sorsalakulásnak az a kiúttalansága, amelynek szubjektív, élményszerű visszfénye a vis-à-vis de rien szituációja.

Nagy írók ezt az objektív helyzet szubjektív visszfényeként ábrázolják, illetve, pontosabban: mint egy, a körülmények és a jellemfejlődés meghatározta magatartás viszonyát egy igen konkrét, igen valóságos, nagyon is meghatározott helyzethez. Gondoljunk Raszkolnyikov helyzetére a gyilkosság után,

Szvidrigajlov vagy Sztavrogin öngyilkosságba futó életmenetére. Miről van itt mindenütt szó? A tragikus fejlődés egy különleges, a mai életből eredő formájáról, olyanról, amelyben a valódi nagy író sajátos jellemfejlődések alapján igazi tragikus sorsokat formál ki, amelyek a maguk nemében éppen olyan plasztikusak, mint annak idején Oidiposz vagy Hamlet tragédiája volt.

Ilyen helyzetekből, mint tipikusakból, indul ki Heidegger is. Filozófiájának egyéni vonása az, hogy az egész problémát a fenomenológia bonyolult módszere segítségével beágyazza a polgári lélek fetisizált struktúrájába, a két világháború közötti értelmiség perspektívátlan nihilizmusába és pesszimizmusába.

Nézzük meg most már azt a kísérletet, ahogyan Heidegger ezt az alapélményt a fenomenológia és az ontológia (fetisizáló) módszerének aláveti, hogy az egzisztencializmust mint önálló, új filozófiát megteremtse. Az első fetisizálás a Semmi fogalma. Mind Heideggernél, mind Sartre-nál ez a valóságkutatás, az ontológia központi kérdése: a Semmi Heideggernél egy a léttel egyenrangú ontológiai adottság; Sartre-nál csak mozzanata a létnek, de minden egyes létmegnyilvánulásnál megkerülhetetlennek bizonyuló, a lét leglényegéről leválaszthatatlan mozzanata.

Emlékezzünk vissza módszertani elemzésünkre. Ha a fenomenológiai módszerrel vizsgáljuk, teszem, Sztavrogin alakját és azt, ahogy a végén eléje meredő vis-à-vis de rien szituációra reagál, ha e vizsgálat során – mint azt a fenomenológiai módszer előírja – „zárójelbe teszünk" minden objektív valóságot, és kizárólag Sztavrogin lelki aktusait és azok intencionális tárgyait vizsgáljuk, akkor azt látjuk, hogy Sztavrogin élményeinek intencionális tárgya a kiúttalan üresség. Ha mármost – Scheler fent idézett ördögreceptjéhez fordulunk, és – „felbontjuk a zárójelet", akkor a Semmi mint az

új ontológia középponti valósága, elevenen előttünk áll. Láttuk, hogy milyen fogással él itt is a fenomenológiai módszer: következetesen elvonatkoztat attól a konkrét, objektív valóságtól, amelynek ezek az élmények lelki és morális kifejezései voltak; vagyis eldologiasodott, eltárgyiasult, önálló, különös objektummá teszi Sztavrogin egy konkrét és objektív helyzetben kialakult, szubjektív élményét, eltekintve e helyzet konkrét, pozitív valóságától. Csak így jöhet létre a Semmi mint a lét ontológiai megoldása, mint valóságosan egzisztáló.

A rendszeres levezetés útja persze az egzisztencializmusban magában egészen más. De részletesebb szakfilozófiai tanulmányra lenne szükség ahhoz, hogy rámutassunk azokra a hol egyszerűen helytelen, hol nyilvánvalóan szofisztikus gondolatmenetekre, amelyeknek segítségével Sartre például a kérdés, illetve a negatív ítélet fenomenológiai elméletét látszólagos valóságalappal látja el, hogy ily módon a Semmi ontológiai konstrukciójának látszólagos alátámasztást nyújtson. A mi számunkra elegendő annak belátása, hogy az egyes ítéletekben kimondott minden „nem" mögött ugyanolyan konkrét lét rejlik, mint bármely „igen" mögött. Hogy csakis egy szubjektív magatartás fetisizálása teremthet itt a negatívum számára önálló, igazi tárgyiasságot. Ha azt kérdezem például: „Mi a naprendszer belső szerkezete és törvényszerűsége?", akkor nem tételeztem semmiféle negatív létet, semmiféle űrt vagy szakadékot, semmiféle lyukat az objektív valóságban, mint ahogy azt Sartre képzeli; kérdésem értelme csak az én (szubjektív) ismereteim hiányosságára mutat rá, és azok kiegészítését keresi. A felelet pedig nyelvtanilag, sőt, logikailag egyaránt, lehet pozitív vagy negatív ítélet; akár azt mondom: „A Föld forog a Nap körül", akár azt: „A Nap nem forog a Föld körül" – mind a két ítélet ugyanarra a konkrét és pozitív valóságra vonatkozik; legfeljebb ebben az esetben a negatív ítélet kevésbé pontos és átfogó. Mindenesetre in-

nen kiindulva lehetetlen a Semmi ontológiai „egzisztenciáját" szofizmák nélkül levezetni. A szofizmák azért szükségesek, mert Sartre-nál először a Semmi fetisizált élménye volt meg, és csak azután jött hozzá a logikai, a módszertani indokolás, a kérdés és a negatív ítélet új elmélete.

A Semmi a hanyatló, a világtörténelmileg halálra ítélt kapitalista társadalom mítosza. Ha egykor Sztavrogin vagy Szvidrigaljov mint egyének, persze akkor is már mint tipikus egyének, a vis-à-vis de rien szituációjába kerültek, úgy most – világtörténelmi perspektívában – egy egész társadalmi rendszer, a fennállásában érdekelt osztályok és a magukat benne érdekeltnek vélő rétegek, elsősorban az értelmiség egy része, kerültek oda.

Az értelmiségre életkörülményei, életvitele világnézeti tájékozódást, történeti perspektívát diktálnak rá. Az értelmiségi nem létezhetik ezek nélkül; a kapitalista nagyon könnyen. Ha most már abból a konkrét történelmi helyzetből, amelyben vagyunk, párosulva azzal a szellemi magatartással, mely szintén e társadalmi-történeti helyzet terméke, nem adódik más, mint sűrű köd borította látóhatár, mint szakadékok és örvények perspektívája, ahová a társadalom útja vezet az így gondolkodók számára, mi sem természetesebb, mint hogy misztifikáció, fetisizáció jön létre a lelkekben, és uralja a lelkeket. Az, hogy életüknek nincsen szubjektív perspektívája, a mítoszban így hangzik: a Semmi minden élet objektív perspektívája. Ez a mítosz azok számára is érthető, akiknek sem kedve, sem képessége nincs, hogy Heidegger vagy Sartre vastag könyveit elolvassák, érthető, mert életélményüket fejezi ki.

Ámde mindezzel a fetisizáció még nincs lezárva, mert ha a Semmi csak az a szakadék volna, amelybe esetleg (talán valószínűleg, talán szükségképpen) bele fogok zuhanni, akkor az egzisztencializmus nem lenne átfogó, az élet összes kér-

déseit megválaszoló filozófia. Heidegger, Jaspers és Sartre csakugyan ki is terjesztik a Semmi mítoszát az egész életre. Heideggernél és Sartre-nál az élet maga: „beledobottság (Geworfenheit) a Semmibe", az élet minden egyes pillanata nem más, mint e kezdet- és végtávlat áldialektikus kölcsönhatása.

Az egzisztencializmus ezért következetesen azt hirdeti, hogy az emberről nem lehet semmit sem tudni. Nem a tudományt általában tagadja. A tudományos megismerés gyakorlati, technikai hasznát illetőleg az egzisztencializmus nem vet fel kétkedő kérdéseket. Csak az ellen tiltakozik, hogy bármely tudomány azzal az igénnyel léphetne fel, hogy az egyedül lényeges kérdésről: az egyes ember valóságos viszonyáról az élethez – vagy az egzisztencializmus nyelvén szólva, a saját életéhez – valami lényegeset tud állítani. Az egzisztencializmus éppen annyiban érzi magát fölényben a régi filozófiához képest, hogy erről az igényről határozottan lemondott. „Az egzisztencia filozófiája – mondja Jaspers – rögtön el lenne veszve, ha ismét azt hinné: tudja, mi az ember." Ezt a radikális, elvi alapokon nyugvó nemtudást Heidegger és Sartre is hangsúlyozzák. És – csak a felületen hat ez paradoxonnak – e radikális nihilizmus, e következetes lemondás a leglényegesebb megismerhetőségéről, egyik fő oka az egzisztencializmus intenzív hatásának. Azok az emberek, akik nem látják életük perspektíváját, vigaszként üdvözlik azt a tanítást, hogy egyáltalában nincsen perspektíva, hogy az élet perspektívája elvileg (és nemcsak az ő számukra) megismerhetetlen.

Itt torkollik bele az egzisztencializmus a modern irracionalizmusba, az ész uralmát megdönteni szándékozó, általános szellemi áramlatba. A fenomenológiai és az ontológiai módszer látszólag szöges ellentétben áll a közkeletű irracionalista irányzatokkal; az egzisztencializmus szigorúan tudományos kíván lenni, és Husserl éppen a legfanatikusabb logicisták

(Bolzano és Brentano) követője. De már a módszer felületes vizsgálata is megmutatja a közeli kapcsolatot az irracionalizmus mestereivel, Dilthey-vel és Bergsonnal. Amikor pedig a Husserl-tanítvány Heidegger megújította Kierkegaard törekvéseit és egyidejűleg Dilthey-hez kapcsolódott, ez a kapcsolat még bensőbb lett.

Ez az összefüggés jóval több, mint puszta módszertani találkozás. Minél tudatosabban lesz a fenomenológia az egzisztencializmus módszerévé, annál inkább lesz középponti tárgyává az egyes ember, és vele az egész lét alapvető irracionalitása, annál mélyebb lesz a párhuzamosság közte és a kor többi, az ész uralmát megdönteni igyekvő áramlata között. A lét értelem nélkül, okság nélkül, szükségszerűség nélkül van; a lét definíciója szerint az „őseredetileg véletlenszerű" – írja Sartre.

Eddig mindig a Semmiről beszéltünk, az egzisztenciáról magáról alig, és akkor is csak megismerhetetlenségéről – hol hát akkor az egzisztencia az egzisztencializmusban? Itt is a tagadás irányában keresendő a válasz. Egzisztencia az, ami az emberből hiányzik. „Az ember lénye – mondja Heidegger – csak egzisztenciájából érti meg magát, abból a lehetőségéből, hogy az lesz-e, ami, vagy sem." Itt, mint látjuk, újból felmerül a már ismert kérdés az ember ellényegtelenedéséről vagy lényegessé válásáról. Láttuk, ennek a kérdésnek a modern filozófia vezető áramlataiban társadalomellenes, a társadalmiságtól elforduló jellege van. Heidegger ebben a kérdésben is betetőzi ezt a fejlődést. Fenomenológiai elemzésnek veti alá, ismert módszere alapján, az ember mindennapi életét. Az ember élete: együttlét és ugyanakkor a-világban-valólét (In-der-Welt-Sein). Ennek a létnek is megvan a maga sajátos, központi, fetisizált, misztifikált alakja: „das Man". Ez a kifejezés minden más nyelvre lefordíthatatlan. A németül értők tudják, hogy ezen a nyelven a határozott alany nélküli

állítást a „man" szóval fejezik ki. (Man sagt: mondják stb.) Heidegger most már ezt a szócskát ontológiai létre mitizálja, hogy benne filozófiailag testet öltsön mindaz, ami szerinte a társadalom, a társadalmi együttélés funkciója: az embert önmagától elfordítani, ellényegteleníteni, eltávolítani saját egzisztenciájától. Heideggernél a das Man megjelenési formája a mindennapi életben: a fecsegés, a kíváncsiság, a kétértelműség, a lezüllés. Aki saját egzisztenciája irányában óhajt élni, annak – Heidegger szerint – halála, saját halála felé kell fordulnia, úgy kell élnie, hogy halála ne kívülről jött, brutális tényként érje, hanem a saját halála legyen. Az igazi egzisztencia Heideggernél csak ebben a saját halálban teljesedhet ki. Itt ismét világossá válik a fundamentális ontológia teljes önkényessége, álobjektivitás mögé bújtatott, határtalan szubjektivizmusa. Heidegger gondolkodása, mint egy 20-as évekbeli polgár vallomása, nem érdektelen. A *Sein und Zeit* van olyan izgató olvasmány, mint Céline regénye, a *Voyage au bout de la nuit**. Egyúttal azonban éppen úgy, mint az, csak kordokumentum egy osztály gondolkodás- és érzésmódjáról, nem pedig „ontológiai" feltárása valamely objektív valóságnak. Csak azért nem lepleződik le a levezető álokoskodás önkényessége, mert annyira megfelel a mai értelmiség érzésvilágának. Az élet értelmetlensége, az értelmetlen élettel szembehelyezett, elvont halál közvetlenül evidens élménye sok mai ember életfelfogásának – azt lehet mondani – implicit axiómája. De csak egy pillantást kell vetni régi, nem felbomlásban levő idők gondolkodására, hogy lássuk: ez a magatartás a halálhoz nem a „lét" ontológiai jellege, hanem csak korjelenség. (Spinoza még ezt mondta: „A szabad ember mindenre inkább gondol, mint a halálra; bölcsessége nem a halál, hanem az élet felett való töprengés.")

* *Utazás az éjszaka mélyére.*

Jaspers és Sartre ebben a kérdésben kevésbé radikális Heideggernél; persze anélkül, hogy ez gondolkodásuk kor és osztály megszabta jellegén változtatna. Sartre egyenesen tagadja a saját halál koncepcióját mint az egzisztencializmus kategóriáját. Jaspers pedig, akinél a „das Man" fantomja formailag nem ilyen radikálisan misztifikált alakban jelentkezik, csak mint az életen uralkodó, névtelen hatalmak összessége (tehát lényegében ugyancsak fétisekben objektiválódó társadalmi életként), beéri azzal, hogy a lényegessé vált, a saját egzisztenciája irányában élő embert szigorúan a puszta magánélet útjaira terelje. „A politikai vagy társadalmi tevékenységből soha jó, soha lényeges nem származhat – fejtette ki Jaspers utoljára Genfben. – Az emberiség megmentése csak úgy lehetséges, ha mindenki kizárólag a saját egzisztenciájával foglalkozik szenvedélyesen, és legfeljebb néhány hasonló törekvésű emberhez viszonylik egzisztenciálisan."

A filozófiai hegyek vajúdása itt is szürke nyárspolgáriságot szült.

Ernst Bloch, a neves német antifasiszta író helyesen állapítja meg Heidegger halálelméletéről, melynek Jaspers privátmorálja csak felvizezett változata: „Az örök halál, mint vég, az ember mindenkori társadalmi helyzetét olyan érdektelenné teszi, hogy az akár kapitalista is maradhat. A halál mint abszolút sors, mint az egyetlen Hová igenlése, a mai ellenforradalom számára ugyanazt jelenti, mint ami a régiek számára a másvilág vigasza volt." (Bloch könyve 1935-ben jelent meg.) E találó megjegyzések azt is megvilágítják, miért növekszik az egzisztencializmus népszerűsége nemcsak a sznoboknál, hanem a reakció íróinál is.

3. A SZABADSÁG EGY FETISIZÁLT VILÁGBAN ÉS A SZABADSÁG FÉTISE

Je construis l'universel en me choisissant.
Sartre: *L'Existentialisme est un Humanisme.**

Az egzisztencializmus nemcsak a halál, hanem egyszersmind az elvont szabadság filozófiája is. Ez egyik legfontosabb alapja – a főleg a Sartre-féle – egzisztencializmus népszerűségének, és ebben rejlik – bár az első látásra paradoxnak tűnik – az egzisztencializmus mai hatásának reakciós oldala. Heidegger, mint tudjuk, csak a halál felé irányított életben látott utat a lényegivé váláshoz, az egzisztencia megvalósulásához; Sartre éleselméjű fejtegetésekben rombolja szét a heideggeri elméletek állítólagos meggyőző erejét. Ebben az ellentétben Sartre és Heidegger között nemcsak a francia és a német értelmiségnek az élet fontos kérdéseivel kapcsolatos különböző magatartása jut kifejezésre, hanem az idők változása is. Heidegger alapvető könyve 1927-ben jelent meg, az új világválság előestéjén, a fasiszta vihar előtti nyomott, fullasztó atmoszférában. Ernst Bloch jellemezte hatása az akkori értelmiség közhangulata volt. Sartre művének keletkezési dátumát nem ismerjük; a kiadás 1943-at mutat, vagyis olyan időpontot, amelyben már láthatóvá lett a fasizmus alóli felszabadulás perspektívája, amelyben – éppen a fasizmus hosszú uralmának hatása alatt – a szabadság utáni vágy legalapvetőbb élménye volt egész Európa, de elsősorban a demokratikus hagyományokon felnőtt országok értelmiségének. Mégpedig – és ez különösen áll a nyugati országokra –: a szabadság általában, elvontan, minden elemzés, minden diffe-

* *Saját magamat választva alkotom meg az egyetemest.*
Sartre: Egzisztencializmus és humanizmus

renciáció nélkül. Röviden: a szabadság mint mítosz, mely éppen kontúr nélküli mivoltában zászlaja alá egyesíthetett mindenkit, aki ellensége volt a fasizmusnak, aki – közömbös, hogy mely perspektívából – gyűlölte a fasizmust; közömbös volt, honnan jöttek ezek, és hová szándékoztak indulni. Az ilyen emberek számára csak egy volt fontos: nemet kiáltani a fasizmusnak! Minél tartalmatlanabb volt ez a nem, annál jobban fejezte ki ezt az életérzést. Az absztrakt nem és gondolati megfelelője, az absztrakt szabadság, sok ember számára pontos kifejezése volt az ellenállás „mítosz"-ának. Mint látni fogjuk, Sartre szabadságfogalma a lehető legelvontabb. Ez érthetővé teszi, miért emelte e korhangulat pajzsára az egzisztencializmust, s miért látta benne egy koráramlat adekvát filozófiáját.

Ámde most a fasizmus összeomlott; a szabad élet demokráciájának felépítése és megszilárdítása a központi kérdés, ez foglalkoztatja minden ország közvéleményét. Minden komoly vita – a politikától a világnézetig – akörül forog: milyen legyen az a demokrácia, az a szabadság, melyet az emberiség a fasiszta világpusztítás romjain felépít, melynek – legalábbis a dolgozó nép vágyaiban – az a legbensőbb tartalma, hogy mindörökre lehetetlenné váljék mind a fasiszta barbárság, mind a világháború megismétlődése.

Az egzisztencializmus a megváltozott körülmények között is megtartotta népszerűségét, sőt, a látszat az, mintha éppen most indulna el – persze sartre-i és nem heideggeri formájában – az igazi világhódítás útján. Ebben ismét döntő szerepe van annak a körülménynek, hogy a szabadságnak központi helye van az egzisztencialista filozófiában. De a szabadság ma már nem puszta mítosz többé; a szabadságtörekvések konkretizálódtak, s napról napra jobban konkretizálódnak. A szabadság, a demokrácia értelmezése körüli heves harcok már egymással szemben álló táborokra szakították szét a kü-

lönböző értelmezések híveit: hogyan lehet, hogy ilyen körülmények között válik világáramlattá az egzisztencializmus a maga mereven elvont szabadságfogalmával? Vagy pontosabban: kikre és hogyan hat ma meggyőző erővel az egzisztencializmus mint a szabadság filozófiája? Hogy erre a centrális kérdésre felelhessünk, közelebbről meg kell ismerkednünk Sartre szabadságfogalmával.

Sartre szerint a szabadság az emberi egzisztencia alapvető ténye. „Mi – mondja Sartre – szabadság vagyunk, amely választ, de nem választhatjuk azt, hogy szabadok legyünk. Arra vagyunk ítélve, hogy szabadok legyünk." – „Bele vagyunk dobva a szabadságba." (Sartre itt Heideggernek az egzisztenciáról alkotott fogalmát, a „beledobottságot" alkalmazza a szabadság fogalmára.) A szabadság – azt lehetne mondani, némileg paradox kifejezéssel –: az emberi egzisztencia fátuma.

A szabadságnak ez a fatalitása Sartre-nál végigvonul az egész emberi életen. A szabad választás elől az ember nem térhet ki; Sartre szerint bármely adott esetben a nem-választás is választás, a tettől való tartózkodás is szabad tett. Sartre a mindennapi élet legprimitívebb tényeitől egészen a metafizika végső kérdéseiig mindenütt hangsúlyozza a szabadság eme – szerinte – alapvető szerepét. Ha részt veszek egy társas kiránduláson, elfáradok, nyom a hátizsákom stb., a szabad választás tényével állok szemben. Döntenem kell: tovább menetelek-e társaimmal, vagy pedig ledobom terhemet, és leülök az út szélére? És innen megy felfelé az út, egészen az emberi egzisztencia legvégsőbb, legelvontabb problémáiig: azokban a tervekben, amelyekben az ember szabad elhatározását, szabad választását konkretizálja, „felveti" (projet, projeter egyik legfontosabb fogalma a sartre-i szabadságelméletnek), rejlik a végső eszmény, a végső „terv" tartalma: Isten. Sartre szavai szerint: „Az emberi valóság alapvető ter-

vét az világítja meg a legjobban, hogy az ember az a lény, amely azt tervezi, hogy istenné váljék... Embernek lenni annyit jelent, mint arra törekedni, hogy isten legyen belőlem." Ennek az isteneszménynek a filozófiai tartalma: az egzisztencia ama fokának elérése, amelyet a régi filozófia a causa sui (önmagának oka) kategóriájával jelölt: az egzisztencia teljesen szuverén, teljesen a belső lényegből fakadó önmeghatározása.

Látjuk: Sartre szabadságfogalma rendkívül átfogó, mindenre kiterjedő. De éppen innen ered filozófiailag elmosódott, határozatlan jellege, mint gondolati veszély a szabadságfogalom pontos meghatározása szempontjából. Ezt a veszedelmet Sartre még azzal is fokozza, hogy elvileg elvet minden objektív, minden formai és tárgyi kritériumot a szabadság meghatározásában. A választás, a szabadság lényege nála abban áll, hogy az ember önmagát – mint még nem egzisztálót, mint elvileg megismerhetetlent – választja; ebben az az állandó veszély rejlik, hogy mássá lehetünk, mint amik vagyunk. Semmiféle erkölcsi tartalom vagy forma nincsen, amelyik iránytűvé, zsinórmértékké lehetne. A gyávaság például éppen úgy a szabad választásból ered, mint a bátorság: „Az én félelmem szabad, és az én szabadságomat nyilvánítja meg, egész szabadságomat félelembe dobtam, és magamat, ilyen és ilyen körülmények között, mint gyávát választottam. Más körülmények között mint bátor léteznék, és szabadságomat a bátorságba helyezném. A szabadsággal összehasonlítva, semmiféle lelki jelenségnek nincs előjoga." (Mellesleg itt Sartre is, felette önkényesen, kinyitott egy „zárójelet". Mert a bátorság és a gyávaság nemcsak lelki jelenségek, hanem fontos erkölcsi kategóriák. Emlékezzünk előbbi fejtegetéseinkre: a szadizmus és a mazochizmus Sartre szerint ontológiai tények, a bátorság és a gyávaság ellenben csak szubjektív lelki jelenségek. Annak kritériuma tehát, hogy valami szubjektív vagy objektív jelentőségű, nem más, mint a magyar szó-

lásmód: „Ha akarom vemhes, ha nem akarom, nem vemhes.")

Ezzel a sartre-i szabadság teljesen irracionálissá, ellenőrizhetetlenné, önkényessé válik. Sartre maga is azon van, hogy minden tartalmi és formai korlátot leromboljon. Heideggernél a halál-felé-irányuló-élet még valami osztályozást tett lehetővé: az autentikus és nem autentikus magatartás különbségét, amelyből láthatóvá lett, persze csak a saját halál problémáján keresztül, hogy ki hagyja el a „das Man" ellényegtelenítő szféráját, és közeledik saját egzisztenciájához, a lényegessé váláshoz. Ezt a kritériumot Sartre, mint láttuk, elutasítja. Elveti, mint ugyancsak láttuk, az erkölcsi értékek tartalmi meghatározását, hierarchiáját is, amelyet annak idején Scheler igyekezett a fenomenológia eszközeivel, tehát szintén igen önkényesen, meghatározni. Elveti a szabad választás összefüggését az ember múltjával, vagyis a személyiség folytonosságának, következetességének elvét. De elveti a kanti formális kritériumot is, a szabad elhatározásnak és a cselekedetnek a kategorikus imperatívuszból következő általánosságát.

Igaz: ez utóbbi esetben mintha kissé megijedt volna a következményektől. Népszerűsítő röpiratában azt mondja: „Semmi sem lehet jó a számunkra, ami nem mindenki számára jó." És egy másik helyen: „Kötelességem ugyanakkor, amikor a magam szabadságát akarom, a másokét akarni; nem tűzhetem ki célul a magam szabadságát, csak ha a másokét is célul tűzöm ki." Ez igen szépen hangzik. De ez Sartre-nál csupán eklektikus koncesszió a felvilágosodás és a kanti filozófia erkölcsi elveinek. Nem lehet itt feladatunk annak elemzése, miért nem sikerülhetett Kantnak a szubjektív idealizmus moráljának formai általánosítása; erre már kortársai, elsősorban a fiatal Hegel éles kritikával mutattak rá; de ha a kategorikus imperatívusz tartalmi általánosítása Kantnál logikailag tarthatatlan is, mégis a legszorosabb összefüggésben áll filozófiája végső alapjaival és különösen társadalom- és

történetfilozófiájával. Sartre-nál ez az általánosítás már csak azért is eklektikus kompromisszum a régihez ragaszkodó filozófiai közvéleménnyel, mert a szabadságfogalom ilyen objektiválása szöges ellentétben áll minden ontológiai megállapításával.

Főművében, amelyben még nem tesz ilyen koncessziókat, alapgondolatához, az ontológiai szolipszizmushoz híven, a szabad cselekvés tartalma és célja csak a választó szubjektum szempontjából lehetett értelmes és interpretálható. Sartre itt még nagyon határozottan az ellenkező álláspontot képviselte, mint népszerűsítő brosúrájában. „Embertársunk szabadságának tisztelete üres szó; még, ha tudnánk *is* úgy tervezni, hogy tiszteletben tartsuk ezt a szabadságot, minden magatartásunk, amelyet vele szemben tanúsítunk, erőszakot tenne azon a szabadságon, amelyet tisztelni szándékoztunk". És ugyanott nagyon is konkrét példával világítja meg ezt az elképzelést: „Ha a toleranciát valósítom meg embertársaim között, akkor őket erőszakkal bedobtam egy toleráns világba. Ezzel elvileg elvettem tőlük saját szabad lehetőségeiket a bátor ellenállásra, a kitartásra, a maguk kipróbálására, amelyet alkalmuk lett volna kifejleszteni az intolerancia világában."

Az ellentmondás nyilvánvaló. Ha csak annyit jelentene, hogy Sartre a népszerűség, a tan elterjesztése kedvéért némi vizet, talán sokat is tölt az egzisztencializmus borába, nem volna érdemes erre a tényre sok szót vesztegetni. Nem a mi feladatunk az egzisztencializmus „ortodoxiája" felett őrködni. Ámde itt olyan ellentmondás került napfényre, mely az egzisztencializmus-koncepció legbensőbb lényegével áll igen szoros összefüggésben. Az ontológiai szolipszizmusra és az irracionalizmusra gondolok. Ha az elsőt következetesen végigvisszük, oda jutunk, hogy csakis az egyéni tudat, az egyéni választásban megnyilvánuló egyéni szabadság létezik valóságosan, minden más csak halott tárgya ennek az egyedül reális

aktusnak; ha a második elvet ugyanily következetességgel végiggondolom, akkor erről az egyedüli valóságos realitásról nem mondhatok semmit: nincs se múltja (az nem számít), se jövője (az még nincs), és mihelyt megvalósul, ismét nem számító múlttá degradálódik, amelyhez képest ismét radikálisan új szituáció, új döntés, új szabadságaktus szükséges.

Ha Sartre nem akar egy ilyen, az őrültség határait súroló nihilizmushoz eljutni, logikai salto mortaléra van szükség, hogy annak segítségével valami általánosabbnál, valami „világnál", helyesebben a tényleg létező világnál, melyet filozófiailag magyarázni akart, köthessen ki. Nem véletlen, mert közös vonása minden modern irracionalizmusnak, hogy e salto mortale eszköze: a formális logika, egy-egy gondolat legmerevebb általánosítása. Ennek segítségével jutott el Sartre a szabadság fatalista koncepciójához.

Ámde ha ezt, bár csak egy pillanatra is, bár csak kísérletképpen is elfogadjuk, újabb ellentmondás előtt állunk: ha minden a szabadság aktusa (például az, hogy felszállok-e a villamosra, rágyújtok-e várakozás közben egy cigarettára), akkor az így nyert világkép gyanúsan hasonlít a szélső determinizmuséhez. Még Heidegger is tudta, hogy szabad aktusról csak akkor beszélhetek, ha az ember nem-szabad aktusokra is képes. Az összes emberi megnyilvánulások ilyen teljes egyenrangúsága a determinizmus világképe, csakhogy az utóbbiban az egyes megnyilvánulások értelmes összefüggésekbe vannak ágyazva, míg Sartre-nál – elvileg – értelmetlenek. A szabadságfogalom sartre-i formállogikai túlfeszítése megsemmisíti a szabadság fogalmát.

Itt sincs véletlen hibáról, vagy Sartre pusztán egyéni botlásáról szó. A modern filozófia egyik döntő módszertani kérdése merül itt fel: a mai irracionalisták az életben dialektikus természetű tényekre bukkannak. Mivel azonban nem dialektikusan nyúlnak hozzájuk, hanem egy, a formállogika fűző-

jébe szorított, önmagában széteső irracionalizmus alapján, értelmetlenség lesz mindaz, ami a dialektikus összefüggések mozzanataként értelmes és jogosult lett volna. A dialektika mesterei többször figyelmeztettek minket arra: minden igazságból abszurdum lesz, ha túlfeszítjük.

Hol van ez a relatíve jogosult mozzanat Sartre-nál? Kétségkívül az egyén elhatározásának, az egyéni döntésnek a hangsúlyozásában, melynek fontosságát a polgári determinizmus és a vulgáris marxizmus egyaránt alábecsüli. Minden társadalmi tevékenység egyének cselekedeteiből tevődik össze, s bármilyen döntő is a gazdasági alap szerepe az egyének elhatározásaiban, az, mint Engels többször kiemeli, csak „végső soron" érvényesül. Ami azt jelenti, hogy az egyes emberek döntési lehetőségének mindig egy bizonyos konkrét mozgástere van, amelyen belül aztán a fejlődés szükségszerűsége az egyéni elhatározások többségében előbb-utóbb érvényesülni is fog. A politikai pártok puszta létezése mutatja ennek a mozgástérnek a realitását. A fejlődés fő irányai itt is előreláthatók, de pedantéria volna, mint azt ugyancsak Engels hangsúlyozta sokkal magasabb szintű történelmi összefüggések vonatkozásában, ha azt akarnánk tudományosan meghatározni vagy a fejlődéstörvényekből levezetni, hogy egy adott esetben Péter vagy Pál pontosan így vagy úgy fog-e egyénileg dönteni, például erre vagy arra a pártra fog-e szavazni stb. A fejlődés szükségszerűsége mindig külső és belső véletleneken keresztül érvényesül. Ezeknek jelentőségét kiemelni, helyüket és szerepüket megvizsgálni tudományos érdem volna, ha azzal járna együtt, hogy ezzel módszertani jelentőségük az összdialektikus folyamatban az eddiginél pontosabb meghatározást nyerne. Ebben az értelemben az erkölcsi problémáknak, a szabadság, az egyéni döntés kérdéseinek nem alábecsülendő szerep jut a társadalmi fejlődés dialektikus összismeretében.

Sartre persze ennek éppen az ellenkezőjét teszi. Láttuk, hogy – amint az évtizedek óta divat – tagadja a fejlődés szükségszerűségét, sőt, magát a fejlődést is. (Még az egyéneknél is; hiszen a döntés szituációját leszakítja a múltról!) Tagadja az egyén valóságos összefüggését a társadalommal; az embert környező dologi összefüggésekből magáért-való „világot" csinál, melynek kölcsönhatása az egyénnel egészen más természetű mint embertársaiéval. Az azokkal való kölcsönhatást az egyént egyénhez kapcsoló viszonyokra redukálja stb. Az ezen az alapon létrejövő – fatalisztikus, mechanikusan túlfeszített – szabadságfogalom önmagát semmisíti meg. Ha komolyan megvizsgáljuk, alig van már köze a szabadság igazi erkölcsi fogalmához; nem mond többet, mint amit Engels alkalmilag megállapított, hogy nincs olyan emberi tevékenység, amelyben az egyéni tudatnak közvetítő szerep ne jutna.

Sartre nyilván maga is érzi szabadságfogalmának problematikusságát. De hű maradván módszeréhez, az egyik túlfeszített, és túlfeszítettségben értelmetlenné vált koncepciót egy másik ugyanilyen szerkezetűvel igyekszik egyensúlyban tartani: a szabadságot a felelősséggel. Ámde a felelősség Sartre-nál éppen olyan korlátlan és feltétlen érvényű mint a szabadságfogalom. „Ha a bevonulást választom a halál vagy a becstelenség ellenében, annyi, mintha teljes felelősséget viselnék ezért a háborúért."

Itt is egy viszonylagos mozzanatigazság formállogikus túlfeszítése vezet a tárgyalt fogalom elméleti és gyakorlati megsemmisítéséhez. Mert a felelősség ilyen merev fogalmazása egyet jelent a teljes felelőtlenséggel. Hogy ezt világosan lássuk, nem kell politikusnak vagy marxistának lenni. A „mélypszichológia" olyan mestere, mint Dosztojevszkij, többször mutatta meg, hogy a mereven túlfeszített erkölcsi elveknek, erkölcsi elhatározásoknak az ember tetteire (és Sartre-nál ép-

pen ezekről van szó) nincs semmi befolyásuk; felettük lebegnek, és az ilyen elvek alapján cselekvő embereknek gyengébb erkölcsi irányvonaluk, ingatagabb erkölcsi alapjuk van, mint e túlfeszített elvek nélkül lenne. Az elvileg zárt, kíméletlen, öngyilkosságig menő felelősségérzet árnyékában a legkönnyebb az egyik gaztettet a másik után frivol cinizmussal elkövetni.

Sartre ebből is lát valamit, anélkül persze, hogy bármiféle következtetést vonna le belőle. A felderengő problémát így fetisizálja és mitizálja az erkölcsi semmitmondásig: „Aki felismeri az aggódásban (Angst, angoisse, a Kierkegaard-recepció óta döntő kategóriája az egzisztencializmusnak), hogy létének állapota beledobottság egy olyan felelősségbe, mely egészen a teljes magányosságig vezet, az nem ismer többé sem lelkiismeretfurdalást, sem bűnbánatot, sem ön-felmentést." Ahogy a fenségestől a nevetségesig csak egy lépés van, úgy az erkölcsi fenség ilyen fajtájától is csak egy lépés a frivolság, a cinizmus.

A Sartre-féle szabadságfogalom gondolati csődjét azért kellett olyan élesen kidolgozni, mert éppen itt van a kulcsa annak, hogy e tan viharos hatást gyakorol bizonyos körökben.

A szabadság és a felelősség ilyen elvont és túlfeszített, teljesen üressé és irracionálissá vált koncepciója, a társadalmi szempontok, a közélet előkelő megvetése az egyén ontológiai integritásának védelmében elsősorban a sznobok szükségleteinek megfelelően egészítik ki magával ragadó módon a Semmi mítoszát, mert az ő számukra a kegyetlenül szigorú elveknek a cinikus cselekvési lehetőségekkel, a morális nihilizmussal való ilyen vegyüléke szükségképpen felette vonzó kell hogy legyen. De azonfelül ez a szabadságkoncepció alkalmas arra is, hogy a mindig szélsőséges individualizmusra hajlamos értelmiség bizonyos része ideológiai támaszt nyerjen a demokrácia kifejlesztésének, továbbépítésének elutasítására. Ezek-

nek a törekvéseknek is nagyon kapóra jön Sartre elvont és túlfeszített szabadság- és felelősség-koncepciója.

Sartre könyveiből nem az a benyomásunk, mintha ő éppen ezeknek a rétegeknek ideológusa óhajtana lenni, s francia hívei között kétségkívül vannak igazán meggyőződéses demokraták is. De a nagy divatok nem szoktak sokat törődni a szerzők belső szándékaival. A társadalomban létező különböző áramlatoknak megvannak a maguk ideológiai szükségletei, és ezek Molière-rel azt mondják: „Je prends mon bien où je le trouve".*

* *Onnan veszem a javaimat, ahol találom.*

NIETZSCHE MINT AZ IMPERIALISTA KORSZAK IRRACIONALIZMUSÁNAK MEGALAPÍTÓJA

1.

Nietzsche különös pozícióját a modern irracionalizmus fejlődésében részint fellépése idejének történeti helyzete, részint szokatlan személyes képességei határozzák meg. Az imperialista korszak előestéjén zárja le tevékenységét. Ez azt jelenti, hogy egyrészt a bismarcki korban megéli ugyan az eljövendő harcok minden perspektíváját, hogy kortársa a birodalomalapításnak, a hozzáfűzött reményeknek és a bennük való csalódásnak, Bismarck bukásának; kortársa annak, hogy II. Vilmos nyíltan agresszív imperializmust kezdeményez, de egyúttal kortársa a Párizsi Kommünnek, a nagy proletár tömegpárt keletkezésének, a szocialista törvénynek, a munkások ellene való heroikus harcának; hogy azonban másrészt magát az imperialista korszakot már nem élte meg. Így adódik számára a kedvező alkalom, hogy a következő időszak fő problémáit – a reakciós burzsoázia értelmében – mitikus formában vesse fel és oldja meg. Ez a mitikus forma nemcsak azért mozdítja elő Nietzsche hatását, mert az imperialista korszaknak mindinkább uralomra jutó filozófiai kifejezésmódja lesz, hanem azért is, mert lehetővé teszi Nietzsche számára az imperializmus kulturális, etikai stb. problémáinak oly általánosságban való felállítását, hogy a reakciós burzsoáziának – helyzet és a megfelelő taktika minden ingadozása mellett – állandóan vezető fi-

lozófusa maradhat. Az volt már az első imperialista világháború előtt, s az maradt a második után is.

Ámde ez a tartós hatás, amelynek objektív lehetőségét az imént vázoltuk, soha sem vált volna valóra Nietzsche kiváló tehetségének sajátos vonásai nélkül. Különös fogékonyság, különös problémaérzékenység van benne az iránt, mire van szüksége a parazita értelmiségnek az imperialista korszakban, mi az, ami belsőleg mozgatja és nyugtalanítja, milyenféle felelet elégítené ki leginkább. Ezért a kultúrának nagyon széles körét ölelheti fel, égető kérdéseit szellemes aforizmákkal világíthatja meg, ennek a rétegnek elégedetlen, sőt, olykor lázadó ösztönöit megigézően túl forradalmiaknak látszó gesztusokkal elégítheti ki, s ugyanakkor mindezekre a kérdésekre olyképpen felelhet, vagy legalábbis olyképpen jelezheti a reájuk adandó feleleteket, hogy minden finomságból és árnyalatosságból az imperialista burzsoáziának robusztus-reakciós osztálytartalma érzik ki.

Ez a kettősség ennek a rétegnek társadalmi létéből és ezért érzelmi és gondolati világából fakad – háromféleképpen. Először is, az ingadozás az árnyalatok iránti legfinomabb érzék, a legfinnyásabb túlérzékenység és a hirtelen feltörő, gyakran hisztériás brutalitás között minden dekadencia lényeges jegye. Másodszor, de ezzel a legszorosabb összefüggésben van a kor kultúrájával való mély elégedetlenség, „a kultúra keltette szorongató érzés" (Unbehangen an der Kultur), ahogy Freud nevezi, de olyan lázadó érzés, amely semmi körülmények között sem akarja megengedni, hogy bárki is hozzányúljon saját parazita kiváltságaihoz és társadalmi alapjukhoz, amely tehát lelkesedéssel köszönti, ha ennek az elégedetlenségnek forradalmi jellege filozófiai szentesítést nyer, egyúttal azonban társadalmi tartalma szerint a demokrácia és szocializmus elleni védekezéssé változik át. Végül épp Nietzsche tevékenysége idején az osztályhanyatlás, a dekadencia oly fokot ér el, hogy

a polgári osztályon belül való szubjektív értékelése is fontos változáson megy át: míg hosszú ideig csak a haladó ellenzéki kritikusok fedik fel és ostorozzák a dekadencia tüneteit, a polgári értelmiség nagy többsége ellenben ragaszkodik ahhoz az illúzióhoz, hogy „valamennyi világ legjobbikában él", s megvédelmezi ideológiájának képzelt „egészségét", haladó jellegét, addig most a dekadencia felismerése, annak tudata, hogy dekadensek vagyunk, mindinkább az értelmiség önismeretének középpontjává lesz. Ez a változás megnyilatkozik mindenekelőtt egy tetszelgő, önmagát tükröző, játékos relativizmusban, pesszimizmusban, nihilizmusban stb., amely azonban gyakran – becsületes entellektüelekben – őszinte kétségbeesésbe, egy ebből fakadó lázadó hangulatba (messianizmus stb.) csap át.

Nietzsche mármost mint kultúrpszichológus, mint esztétikus és moralista, a dekadencia ez önmegismerésének talán legszellemesebb és legsokoldalúbb képviselője. De jelentősége túlmegy ezen: arra vállalkozik, hogy elismerve a dekadenciát mint kora polgári fejlődésének alapjelenségét, felmutassa önlegyőzésének útját. Mert a legelevenebb és legnyíltabb eszű entellektüelekben, akik a dekadens világnézet hatása alá kerülnek, szükségszerűen fellép túlhaladásának vágya is. Ez a vágy rendkívül vonzóvá teszi legjava számára a feltörekvő új osztály, a proletariátus harcait: a társadalom lehetséges gyógyulásának jeleit látják itt, mindenekelőtt az életvitelben és a morálban, s ezzel kapcsolatban – természetesen ez áll az előtérben – önmaguk gyógyulásának a jeleit. Emellett ezen entellektüelek legnagyobb részének sejtelme sincs a valóságos szocialista átalakulás gazdasági és társadalmi jelentőségéről, ezt az átalakulást tisztán ideológiailag tekintik, s ezért nincs világos képzetük arról, mennyiben és mennyire jelenti az ilyen irányú elhatározás a saját osztályukkal való gyökeres szakítást, milyen hatással volna az ekként végrehajtott szakítás saját életükre. Bármily zavaros is ez a mozgalom, megragadja a leg-

haladottabb polgári értelmiség széles köreit, s természetszerűen a válság korszakaiban nyilatkozik meg különös hevességgel. Gondoljunk a szocialista törvény bukásának idejére és a naturalizmus sorsára, az első világháborúra és az expresszionista mozgalomra Németországban, a boulanger-izmusra és a Dreyfus-ügyre Franciaországban stb.

A „szociális megbízatás", amelyet Nietzsche filozófiája teljesít, az, hogy „megmentse", „megváltsa" a polgári értelmiségnek ezt a típusát. Hogy olyan utat mutasson neki, amely feleslegessé tesz minden szakítást, sőt, minden komoly feszültséget a burzsoáziával, amelyen az embernek az a kellemes erkölcsi érzése, hogy lázadó, tovább megmaradhat, sőt, elmélyülhet azáltal, hogy a „felszínes", „külsőséges" társadalmi forradalommal „alaposabb", „kozmikus-biológiai" forradalmat helyez csábítóan szembe. Mégpedig olyan „forradalmat", amely teljesen megőrzi a burzsoázia kiváltságait, amely mindenekelőtt szenvedélyesen megvédi a polgári, a parazita imperialista értelmiség kiváltságos voltát, olyan „forradalmat", amely a tömegek ellen irányul, s patetikus, agresszív, az önző félelmet elfátyolozó kifejezést ad a gazdaságilag és kulturálisan kiváltságosok ama aggodalmának, hogy elvesztik ezeket a kiváltságaikat. Ez a Nietzsche mutatta út sohasem hagyja el az ennek a rétegnek gondolati és érzelmi életével mélyen összenőtt dekadenciát, csakhogy ez a dekadencia az új önmegismerés által új megvilágításba kerül: épp a dekadenciában rejlenek az emberiség valóságos, alapos megújulásának igazi, reményteljes csírái. Ez a „szociális megbízatás" úgyszólván eleve elrendelt harmóniában van Nietzsche tehetségével, legbensőbb gondolattendenciáival, tudásával. Miként azt a társadalmi környezetet, amelyre tevékenysége irányul, éppúgy foglalkoztatják Nietzschét mindenekelőtt a kultúra problémái s ezek között is elsősorban a művészet és az egyéni etika. A politika mindig mint elvont, mitizált látóhatár jelenik meg, a gazdaságtanban pedig

éppannyira tudatlan, mint korának átlagentellektüelje. Mehring[1] teljes joggal utal arra, hogy Nietzschének a szocializmus ellen hangoztatott érvei sohasem haladják meg a Leók, Treitschkék stb. színvonalát. De épp a brutálisan közönséges szocializmusellenességnek a rafinált, szellemes, sőt, olykor helyes kultúr- és műkritikával való eme kapcsolata (gondoljunk Wagner, a naturalizmus stb. kritikájára) teszi gondolatait és előadásmódját oly csábítóvá az imperialista értelmiség számára. Hogy mily erős ez a csábítás, azt az egész imperialista korszak folyamán láthatjuk. Kezdve Georg Brandesen és Strindbergen és Gerhart Hauptmann nemzedékén, ez a hatás Gideig és Malraux-ig terjed. S éppenséggel nem pusztán az értelmiség reakciós részére korlátozódik. Olyan írók, akik egész tevékenységük lényegében határozottan haladók, mint Heinrich és Thomas Mann vagy Bernard Shaw, ugyancsak befolyása alatt álltak. Sőt, még néhány marxista entellektüelre is erős benyomást tudott tenni. Még Mehring is – átmenetileg – így ítélte meg: „Még hasznosabb a nietzscheanizmus a szocializmusra más vonatkozásban. Kétségkívül Nietzsche írásai csábítók arra a néhány, kiváló irodalmi tehetségű fiatalemberre, aki talán még a polgári osztályban nő fel, s elsősorban a polgári osztályelőítéletben elfogódott. Számukra azonban Nietzsche csupán átmeneti pont a szocializmushoz."[2]

Ez azonban Nietzsche hatásának csak osztályalapját és intenzitását magyarázza, nem pedig tartósságát. Ez kétségtelen filozófiai képességein alapszik. Míg a reakció közönséges pamfletírói a Rembrandt-némettől napjaink Köstlerjeiig és Burnhamjeig sohasem jutottak tovább, mint az imperialista burzsoázia épp időszerű taktikai szükségleteinek többé vagy ke-

[1] Mehring: Werke, Berlin, 1929. VI. 191.

[2] Mehring: Besprechung von Kurt Eisners Psyhopathia spiritualis, Neue Zeit, X. évf. II. 668. k.

vésbé ügyes demagógiával való kielégítéséig, addig Nietzsche, mint alább majd részletesen látjuk, az imperializmus korszakában, a világháborúk és forradalmak korában a reakciós magatartásnak néhány legfontosabb tartós vonását tudja műveiben megrögzíteni és megformulázni. Hogy ebbeli rangját láthassuk, csak össze kell őt hasonlítani kortársával, Eduard von Hartmannal. Ez mint filozófus összefoglalta az 1870 utáni időnek közönséges, reakciós polgári előítéleteit, az „egészséges" (jóllakott) burzsoá előítéleteit. Ezért eleinte sokkal nagyobb sikerei voltak, mint Nietzschének, de ezért is merült teljesen feledésbe az imperialista korszakban.

Mindez természetesen Nietzschénél, mint már mondottuk, mitizáló formában megy végbe. Csak ez tette lehetővé a kortendenciák megragadását és meghatározását Nietzsche számára, aki semmit sem értett meg a kapitalizmus gazdasági életéből, aki tehát kizárólag csak a felépítmény tüneteit figyelhette meg, írhatta le és fejezhette ki. A mítosz formája azonban onnan is származik, hogy Nietzsche, az imperialista reakció vezető filozófusa, nem élte meg magát az imperializmust. Éppúgy mint Schopenhauer – a 48 utáni polgári reakció filozófusa –, Nietzsche is olyan korban működött, amely az eljövendőnek még csak csíráit és kezdeteit hozta létre. Olyan gondolkodó, aki nem tudta felismerni a valódi hajtóerőket, azokat csak utópikus-mitikus módon tárgyalhatta. Nietzsche filozófiai jelentősége azon alapszik, hogy mindamellett mégis bizonyos tartós vonásokat rögzített meg. Ezt persze elősegítette mind a mítosz kifejezésmódja, mind aforisztikus formája, amelynek jellemzésére azonnal rátérünk, annyiban, hogy az ilyen mítoszokat és aforizmákat a burzsoázia mindenkori pillanatnyi érdekei és ideológusainak törekvései szerint, igen különbözőképpen, gyakran épp ellenkezően lehetett csoportosítani és értelmezni. Azonban az, hogy mindig újra Nietzschére, egy mindenkor „új" Nietzschére nyúltak vissza, azt jelzi, hogy ebben

a változásban mégis van valami állandó: az imperializmusnak mint egész korszaknak alapproblémái, a reakciós burzsoázia maradandó érdekeinek álláspontjáról tekintve és a parazita értelmiség állandó szükségleteinek szellemében írva.

Nem kétséges, hogy az ilyen gondolati előlegezés kiváló megfigyelőtehetség, problémaérzékenység és absztrahálóképesség jele. Ebben a tekintetben Nietzsche történeti helyzete hasonló Schopenhaueréhez. Szorosan összetartoznak filozófiájuk alaptendenciájában is. Nem akarjuk itt a hatás történeti-filológiai kérdéseit stb. felvetni. A mostani kísérleteket, hogy Nietzschét elválasszák Schopenhauer irracionalizmusától, s a felvilágosodással és Hegellel hozzák összefüggésbe, gyerekeseknek tartom, jobban mondva, annak az eddigelé legalacsonyabb színvonalú történelemhamisításnak kifejezését látom benne, amelyet az amerikai imperializmus érdekében elkövettek. Schopenhauer és Nietzsche között magától értetődően vannak különbségek, amelyek Nietzsche fejlődése folyamán, saját törekvéseinek tisztázódásával mindjobban elmélyültek. De inkább a kor különbségei: a társadalmi haladás elleni harc eszközeinek különbségei.

A módszertani összetartás elvét gondolatépülete számára azonban Nietzsche Schopenhauertől vette át, s csupán az időnek, a legyőzendő ellenfélnek megfelelően módosította és fejlesztette tovább a kapitalizmus indirekt apologetikáját. Ez az alapelv természetesen egy élesebben kifejlődött osztályharc feltételei következtében részben új konkrét formákat ölt. Schopenhauernek kora haladásgondolatai ellen vívott harcát még abban lehetett összefoglalni, hogy minden cselekvést mint szellemileg és erkölcsileg alacsonyabb értékűt diffamált. Nietzsche ellenben a reakcióért, az imperializmusért való aktív cselekvésre szólít fel. Már ebből következik, hogy Nietzschének a képzet és akarat egész schopenhaueri kettősségét félre kellett tolnia, és a buddhisztikus akaratmítoszt a hatalomra törő aka-

rat mítoszával kellett helyettesítenie. Következik továbbá, hogy Nietzsche a történelemnek schopenhaueri elvontan általános elutasításával ugyancsak nem tud mit kezdeni. Természetesen Nietzsche számára éppoly kevéssé van igazi történelem, mint Schopenhauer számára. Ellenben nála az agresszív imperializmusra vonatkozó apologetika a történelem mitizálásának formáját ölti. Végül, mivel itt csupán a leglényegesebb mozzanatokat sorolhatjuk fel röviden, Schopenhauer apologetikája formájára nézve indirekt ugyan, azonban társadalompolitikai reakciós szimpátiáit nyíltan, sőt, kihívó cinizmussal fejezi ki. Nietzschénél ellenben az indirekt apologetika elve behatol az előadás módjaiba is: az imperializmus mellett való agresszív-reakciós állásfoglalása túlforradalmi gesztus alakjában jut kifejezésre. A demokrácia és szocializmus elleni harcnak, az imperializmus mítoszának, a barbár aktivitásra való felhívásnak még soha nem létezett átalakulásként, „minden érték átértékeléseként", az „istenek alkonyaként" kell megjelennie: az imperializmus indirekt apologetikájának demagógikusan hatásos álforradalomként.

A nietzschei filozófiának ez a tartalma és ez a módszere a legszorosabban összefügg irodalmi kifejezésmódjával, az aforizmával. Az ilyen irodalmi forma lehetővé teszi mindenekelőtt a változást Nietzsche tartós hatásán belül. Ha társadalmilag fordulat vált szükségessé az értelmezésben – mint pl. a hitlerizmus közvetlen előkészülete idejében, mint most a hitlerizmus bukása után –, a maradandó tartalom átdolgozásának nem állnak útjában olyan akadályok, mint olyan gondolkodóknál, akik rendszeres formában fejezték ki gondolatvilágukat összefüggését. (Persze Descartes, Kant és Hegel sorsa az imperialista korszakban mutatja, hogy a reakció ilyen akadályokat is le tud győzni.) Nietzschénél azonban ez a feladat jóval egyszerűbb; minden szakaszon, a pillanatnyi szükségleteknek megfelelően, más-más aforizmákat állítanak előtérbe, és

kapcsolnak össze egymással. Ehhez járul még egy mozzanat. Bármennyire összhangban vannak is az alapvető célkitűzések a parazita értelmiség ideológiai beállításával, rendszeres, brutálisan nyílt kimondásuk mégis visszataszítóan hatna egy széles, igen fontos rétegre. Semmiképp sem véletlen hát, hogy a Nietzsche-értelmezés kevés kivétellel (mindenekelőtt a Hitler-fasizmus útegyengetőinek kivételével) Nietzsche kultúrkritikájába, morálpszichológiájába kapaszkodik, s Nietzschéből „ártatlan", csupán egy értelmi-erkölcsi „elit" lelki problémáival törődő gondolkodót csinál. Így már Brandes és Simmel, így később Bertram és Jaspers, így ma Kaufmann. Osztályálláspontról ez helyes, mert a túlnyomó többség, amelyet így megnyertek Nietzschének, később arra is kész, hogy az ilyen beállításból következő gyakorlati lépéseket is megtegye. Olyan típusok, mint Heinrich és Thomas Mann, kivételek.

Ez azonban pusztán hatásösszefüggése az aforisztikus kifejezésmódnak. Tekintsük meg ezt belülről. A professzori filozófia részéről gyakran szemére vetették Nietzschének, hogy nincs rendszere, s ezért nem igazi filozófus. Maga Nietzsche igen határozottan minden rendszer ellen nyilatkozik: „Bizalmatlan vagyok minden rendszeralkotóval szemben, és kitérek útjából. A rendszerre törekvő akarat becsületesség hiánya."[3] Olyan tendencia ez, amelyet már Kierkegaard-nál megfigyelhettünk. Ez a tendencia nem véletlen. A polgárság filozófiai válsága, amely a hegelianizmus felbomlásában nyilvánult, sokkal több volt egy bizonyos rendszer ki nem elégítő voltának felismerésénél; az évezredekig uralkodó rendszergondolat válsága volt. A hegeli rendszerrel összeomlott a törekvés a világ egészének, levése törvényszerűségeinek idealista elvekből való,

[3] Nietzsche: Werke, VIII. 64. Nietzschét a 16 kötetes összkiadásból (Kröner, Leipzig) idézzük, olyképpen, hogy csak a kötet- és oldalszámot adjuk meg.

tehát az emberi öntudat mozzanataiból kiinduló egységes rendezésére és ekként való felfogására. Itt nincs annak helye, hogy akárcsak vázoljuk is azokat az alapvető változásokat, amelyek az idealista rendszergondolatnak e végleges felbomlásából következnek.

Nietzsche elutasító álláspontja a rendszerrel szemben korának relativista, agnoszticista tendenciáiból nő ki. (Hogy az első és legbefolyásosabb gondolkodók egyike, akinél ez az agnoszticizmus mítoszba csap át, később fogjuk vizsgálni.) Kétségtelen, hogy aforisztikus kifejezésmódja a legszorosabban összefügg ezzel a beállítottságával. De túl ezen egy másik motívum is hatékony. Általános jelenség az ideológiák történetében, hogy olyan gondolkodók, akik egy társadalmi fejlődést csak csíráiban figyelhetnek meg, de ezekben már megsejtik az újat, s ezt, különösen a morál területén, fogalmilag igyekeznek megragadni, az esszéista, aforisztikus formákat tekintik ama keveredés legadekvátabb kifejezésének, amely gondolataikban a fejlődés élesen megfigyelt és értékelt tünetei és magának a fejlődésnek puszta sejtése között végbemegy. Megmutatkozik ez Montaigne-nél és Mandeville-nél, a francia moralistáknál, La Rochefoucauld-tól Vauvenargue-ig és Chamfort-ig. Nietzsche stílus tekintetében nagyon vonzódik ez írók legtöbbjéhez. Ezt a formai vonzódást azonban kiegészíti az alaptendenciák tartalmi ellentéte. A jelentős moralisták – többségükben haladószelleműek – egy abszolutista-feudális társadalomban már a kapitalizmus moráljét bírálták. A jövő nietzschei előlegezése ellenben egy eljövendő, minőségileg fokozott reakciónak, az imperialista korszaknak előlegezése. A forma rokonságát pusztán az előlegezés elvont ténye határozza meg.

Azt kérdezzük mármost: van-e jogunk rendszerről beszélni Nietzschével kapcsolatban? Szabad-e megkísérelnünk, hogy egy rendszeres összefüggésből értelmezzük egyes aforisztikus

mondásait? Azt hisszük: egy filozófus gondolatainak rendszeres összefüggése régibb jelenség, mint az idealista rendszerek, s összeomlásukat is túléli. Mindegy, vajon ez a rendszeres összefüggés megközelítően helyes visszatükrözése-e a valóságos összefüggésnek, vagy osztályszerűen, idealisztikusan stb. eltorzult, ilyen rendszeres összefüggés minden filozófusnál van, aki általában megérdemli a filozófus nevet. Persze nem esik összze azzal a felépítéssel, amelyet maga az egyes filozófus akar adni művének. Marx kimutatja az igazi összefüggés ilyen rekonstrukciójának szükségszerűségét Hérakleitosz és Epikurosz töredékeivel kapcsolatban, azonban hozzáteszi: „Még oly filozófusoknál is, akik rendszeres formát adtak munkájuknak, mint pl. Spinoza, a rendszer valóságos belső felépítése teljesen különbözik attól a formától, amelyben tudatosan kifejtették."[4] A következőkben megkíséreljük kimutatni, hogy Nietzsche aforisztikusan kifejezett gondolatai ilyen rendszeres összefüggést alkotnak.

2.

Azt hisszük, hogy Nietzsche gondolatainak összefüggésében a – persze csak fokozatosan kikristályosodó – egységpont a szocializmus elhárítása, egy imperialista Németország keletkezéséért folyó küzdelem volt. Hogy ifjúkorában Nietzsche lelkes porosz hazafi volt, az sokszorosan igazolva van. Ez a rokonszenv ifjúkori filozófiájának egyik legfontosabb meghatározó mozzanata. Bizonyára nem tekinthető véletlennek vagy puszta ifjúkori hangulatnak, hogy mindenáron részt akart venni az

[4] Marx levele Lassalle-hoz, 1858. V. 31. Ferdinánd Lassalles nachgelassene Briefe und Schriften, herausgegeben von G. Mayer, Berlin, 1922. III. 123.

1870–71-es háborúban, s mivel mint baseli professzor nem lehetett katona, legalább mint önkéntes betegápoló vett benne részt. Legalábbis jellemző nővérének a háború idejéből való következő megemlékezése, ámbár az ő megnyilatkozásait nagy kritikával kell tekinteni: „Akkor érezte először a legmélyebben, hogy az élethez való legerősebb és legfőbb akarat nem a létért való nyomorúságos küzdelemben fejeződik ki, hanem mint harchoz való akarat, mint hatalomra és túlerőre törő akarat."[5] Mindenesetre ez a nagyon porosz, háborúért lelkesedő filozófiai hangulatkép semmiképp sem ellenkezik az ifjú Nietzsche egyéb nézeteivel. Így az 1873 őszéről való feljegyzéseiben a következő helyet találjuk: „Kiindulási pontom a porosz katona: itt igazi hagyomány van, itt kényszer, komolyság, és fegyelem van a forma tekintetében is."[6]

Amilyen világosan látható itt, miért lelkesedik az ifjú Nietzsche, éppoly világosan rajzolódik ki fő ellenségének arculata is. Közvetlenül a Párizsi Kommün bukása után azt írja barátjának, Gersdorff bárónak: „Ismét remélhetünk! *Német küldetésünk még nem fejeződött be!* Bizakodóbb vagyok mint valaha: mert még nem ment tönkre minden a francia–zsidó ellaposodás és »elegancia«, a »jelenkor« mohó tobzódása folytán. Van még bátorság, mégpedig német bátorság, amely valami bensőleg más, mint szánalomra méltó szomszédaink lendülete. A nemzetek harcán túl az a nemzetközi hidrafej ijesztett meg bennünket, amely hirtelen oly félelmetesen tűnt fel, mint egészen más jövőbeli harcok hirdetője."[7] Ez a harc előbb közvetlenül ama tendenciák ellen irányul, amelyek gátlóan útját állják ideológiája teljes kibontakozásának, s tartalmát is

[5] Elisabeth Förster-Nietzsche: Der einsame Nietzsche, Leipzig, 1914. 433. k.

[6] X. 279.

[7] Nietzsche levele Gersdorff báróhoz, 1871. VI. 21.

meghatározza néhány hónappal korábban egy Richard Wagnerhez intézett, *A tragédia születése* kíséretében elküldött dedikációs levél fogalmazványában. Itt is a porosz győzelemből indul ki. Ilyen következtetéseket von le belőle: „... mert azon a hatalmon tönkre megy majd valami, amit gyűlölünk, mint minden mélyebb filozófia és művészetszemlélet tulajdonképpeni ellenfelét, egy betegségi állapot, amelyben a német élet főleg a nagy francia forradalom óta szenved, s amely mindig visszatérő görcsös vonaglásokban a legjobb német természeteket is sújtja, nem is szólva a nagy tömegről, amelynél azt a betegséget egy jó szándékú szó galád megszentségtelenítésével »liberalizmusnak« nevezik."[8]

A liberalizmus elleni harcnak a szocializmus elleni harccal való összefüggése azonban igen hamar mutatkozik. A Strauss-brosúra a liberális „művelődésfiliszter" ellen irányul, s hozzá még olyan lendülettel és szellemesen, hogy még egy marxistát is, mint Mehring, meg tudott téveszteni igazi lényegére vonatkozóan. Mehring úgy véli, hogy Nietzsche itt „kétségtelenül a német kultúra legdicsőségesebb hagyományait" védelmezte.[9] Maga Nietzsche azonban azt írja *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Tanintézeteink jövőjéről)* (1871–73) című előadásainak vázlatában. „A legáltalánosabb műveltség, azaz a barbárság, épp a kommunizmus előfeltétele ... Az általános műveltség átmegy az igazi műveltség elleni gyűlöletbe ... A nép legnagyobb szerencsétlensége, hogy nincsenek szükségletei, jelentette ki egyszer Lassalle. Innen a munkásművelődési egyletek: céljuk, mint többször mondották nekem, szükségletek keltése ... Tehát a műveltség lehető legnagyobb általánosítására irányuló vágynak forrása egy teljes elvilágiasodásban van, abban, hogy a műveltséget mint eszközt alárendeljük a

[8] IX. 142.

[9] Mehring: Werke, Berlin, 1929. VI. 182.

keresetnek, a nyersen értelmezett földi boldogságnak."[10] Látjuk, Nietzsche filozófiai gondolkodása kezdettől fogva a demokrácia és a szocializmus ellen irányul.

Nietzschének ez az állásfoglalása és ezek a perspektívák alkotják a görögségről való felfogásának alapját. Itt egészen világosan megfogható Nietzsche ellentéte a polgári fejlődés forradalmi hagyományaival. Ezzel kapcsolatban elsősorban nem a dionüszoszi elvre gondolunk, amely Nietzsche első művét híressé tette; ez az elv itt, hogy Nietzsche saját szavait használjuk, még csak „artisztikus metafizikájának" eleme; igazi jelentőségre csak akkor tesz szert, amikor a dekadencia legyőzése lett az érett Nietzsche központi problémájává. Itt mindenekelőtt azokat a mozzanatokat emeljük ki, amelyek alapján megrajzolja új képét a görögségről. Fő gondolata, hogy a rabszolgaságra minden igazi kultúra szempontjából szükség van. Ha Nietzsche csupán a rabszolgaságnak a görög kultúra szempontjából való szerepét állította volna történetileg előtérbe, akkor ennek a magában véve helyes megállapításnak jelentősége nem volna túlságosan nagy; ő maga Fr. A. Wolfra utal, aki már őelőtte fejezte ki ezt a felismerést.[11] Ennek a történeti felismerésnek nemcsak a történettudomány fejlődése miatt kellett mindig általánosabbá válnia, hanem a francia forradalom „heroikus illúzióival" való leszámolás következtében is, mert a francia forradalom ideológusai nem vettek tudomást a rabszolgaságról, hogy a poliszdemokráciából egy korszerű forradalmi demokrácia mintaképét teremthessék meg. (A görögségről való német kép is Winckelmann és Hegel korszakában erősen e nézetek hatása alatt áll.) Nietzsche felfogásában az az új, hogy a rabszolgaságot a jelen kultúrkritikája eszközéül használja: „S ha netán igaz, hogy a görögök rabszolgasá-

[10] II. 425.
[11] IX. 268.

guk miatt mentek tönkre, még sokkal biztosabb a másik dolog, hogy mi a rabszolgaság *hiánya* miatt megyünk tönkre."[12] Ha tehát Nietzsche, bizonyos módszertani rokonságban a romantikus kapitalizmusellenességgel, a múltnak egy nagy korszakát szembeállítja a bírálandó kapitalista jelennel, akkor az nem a válság nélküli, egyszerű áruforgalom szembeállítása a válsággal és a tömegmunkanélküliséggel, mint Sismondinál, nem a középkor rendezett és értelemmel teljes kézművesmunkája, szembeállítva a kapitalista munkamegosztással és anarchiával, mint a fiatal Carlyle-nál, hanem egy elitnek görög diktatúrája, amely világosan megállapítja, „hogy a munka szégyen", s szabad idejében halhatatlan műalkotásokat teremt szemben a jelennel: „Az újabb korban nem a művészetben kedvét lelő ember, hanem a rabszolga határozza meg az általános képzeteket. Az olyan fantomok, mint emberi méltóság, a munka méltósága: a még önmaga elől is rejtőző rabszolgaság szegényes termékei. Boldogtalan kor, amelyben a rabszolga ilyen fogalmakat használ, amelyben őt az önmagáról és az önmagán túl való gondolkodásra izgatják! Áldatlan csábítók, akik megsemmisítették a rabszolga ártatlansági állapotát a megismerés fájának gyümölcse által!"[13]

Milyen mármost az az „elit", amelynek új ébresztése a rabszolgaság visszatérése által utópikus-mitikus módon a kultúra újjászületésének reményét kelti a fiatal Nietzschében? Hogy barbárságból emelkedik fel, megállhatna még mint történeti ténymegállapítás. Nietzsche a legrikítóbb színekkel írja is le azt a *Homérosz versenyé*-ben (1871–72). De hogy megértsük a görög kultúrát, Nietzsche az orfikusok elleni polémiában, akik szerint „az olyan életet, amelynek ilyen ösztön a gyökere, nem érdemes élni", hozzáfűzi a következőt: „Abból kell kiin-

[12] Uo. 153.
[13] Uo. 149.

dulnunk, hogy a görög géniusz az egyszer oly félelmetesen létező ösztönt elfogadta, és *jogosnak* tekintette."[14] Tehát nem a barbár ösztönök legyőzéséről, civilizálásáról és humanizálásáról van szó, hanem arról, hogy ezeket az ösztönöket megfelelő csatornákba vezetve, rájuk, mint alapra építsék fel a nagy kultúrát. A dionüszoszi elvet csak ebben az összefüggésben, nem pedig valamilyen „artisztikus metafizika" talaján lehet helyesen megérteni és értékelni. Nietzsche joggal mondta művének egy későbbi előszó-fogalmazványában: „Milyen helytelen szemérmesség, hogy tudósként beszélek olyan dologról, amelyről mint élményről beszélhettem volna."[15]

A barbár ösztönök társadalmi hasznosításának szerve a fiatal Nietzsche számára a verseny (agon), ez pedig – mint mindjárt meglátjuk magának Nietzschének fejtegetéseiből – a kapitalista konkurrencia mitizálása. Idézi Pauszaniasz után a két Erisz istennőről szóló Hésziodosz-helyet: „(A jó Erisz – L. Gy.) az ügyetlen férfiút is munkára hajtja; ha pedig az egyik, akinek nincs birtoka, nézi a másikat, aki gazdag, akkor hasonlóképpen siet vetni és ültetni és rendben tartani háza táját; a szomszéd versenyez a jólétre törekvő szomszéddal. Jó ez az Erisz az emberek szempontjából. A fazekas is haragszik a fazekasra, meg az ács az ácsra, a koldus irigyli a koldust, s az énekes az énekest."[16] S ezzel az állapottal szembehelyezi a modern züllöttséget: „Itt félnek az önzéstől mint a magánvaló gonosztól", holott: „A régiek számára az egésznek, az állami társadalomnak jóléte volt az agonális nevelés célja."[17]

Ha innen visszatekintünk a rabszolgaságra, mint minden igazi kultúra alapjára, azt látjuk, hogy mennyire előlegezte ez az első mű a későbbi Nietzschét, habár még meg nem érett mó-

[14] Uo. 276.
[15] XIV. 368.
[16] IX. 277.
[17] Uo. 280.

don. Schopenhauernek és Wagnernek a lelkesedés pátoszával megrajzolt képe ebben az összefüggésben mint mitizált ürügy jelenik meg, hogy félig költői, félig gondolkodói formában fejezze ki azt, ami talán még nem érlelődött meg teljesen. Első műveinek későbbi önkritikája – különösen az *Ecce homo*-ban – teljesen ebben az irányban mozog: „Amit azokban az esztendőkben a wagneri zene mellett meghallottam, annak egyáltalán semmi köze Wagnerhez; ha leírtam a dionüszoszi zenét, *azt* írtam le, amit *én* hallottam, – ösztönösen mindent le kellett fordítanom és át kellett alakítanom az új szellemre, amelyet magamban hordtam. Ennek bizonyítéka, *a lehető legerősebb bizonyíték, Wagner Bayreuthben* című írásom: minden pszichológiailag döntő helyen csak rólam van szó – minden további nélkül a nevemet vagy a *Zarathustra* szót lehet tenni mindenüvé, ahol a szövegben a Wagner szó áll... Magának Wagnernek fogalma volt erről; írásomban nem ismert magára."[18] Valamivel enyhébben áll ez Schopenhauer képére is Nietzsche ifjúkori írásában. Egészen másképpen áll a dolog a harmadik képpel, Szókratész – ugyancsak mitologizált – arcképével. Már az első műben így hangzik a nagy ellentét: „A dionüszoszi és a szókratészi."[19] S ez az ellentét – amely az ifjú Nietzschénél előbb túlnyomóan esztétikai – az ösztön és ész ellentétévé tágul. Az *Ecce homo*-ban végigvezeti ezeket a kezdeteket: azt a felfedezést, hogy Szókratész „dekadens", hogy „magát a morált a dekadencia tüneteként" kell értékelni, az érett Nietzsche úgy tekinti mint „újítást, mint elsőrangú felfedezést a megismerés történetében".[20]

Ha általában vizsgálják Nietzsche továbbfejlődésének meghatározó okait, rendszerint a Wagnerben való csalódásra he-

[18] XV. 66.
[19] I. 86.
[20] XV. 63.

lyezik a fősúlyt. Már a fent fölvetett szempontok Nietzschének Wagnerhez való viszonyára vonatkozóan azt mutatják, hogy itt megváltozásnak inkább tünetét, mintsem igazi okát kell keresni. Ha Nietzsche – fokozódó élességgel – harcol Wagner ellen, akkor a német jelen művészete ellen harcol az imperialista jövő nevében. Ha divatba jött, mindenekelőtt az első világháború után, a XIX. századnak (a „biztonság" korának) ideológiája ellen a XX. század nevében harcolni, akkor Nietzsche elfordulása Wagnertől, ellene való késői polémiája, ennek a harcnak módszertani „modellje". Az, hogy a hitlerizmus ideológiai szószólói folytatták ezt a hagyományt, de ezt Wagner istenítésével kapcsolták össze, semmit sem bizonyít. A hitleristák a „biztonság" elutasítását Bismarck dicsőítésével is összekapcsolták, akit Nietzsche, utolsó korszakában, majdnem mindig párhuzamba állít Wagnerrel, s együtt harcol ellenük. A késői Nietzsche számára Wagner a legnagyobb művészi kifejezése annak a dekadenciának, amelynek legfontosabb politikai képviselőjéül Bismarckot tekintette. Amikor pedig Nietzsche túlmegy a schopenhaueri filozófián, ugyanazt az utat járja. Nem szabad elfelejteni, hogy a gyökeres ahistorizmust tekintve, már a fiatal Nietzsche sem volt sohasem Schopenhauer igazi ortodox híve. Kezdettől fogva mesterének teljes történelemnélkülisége helyett a történelem mitizálása lebegett szeme előtt. Ez a tendencia megvan már *A tragédia születésé*-ben, és erősödik a második *Korszerűtlen elmélkedés*-ben. Ehhez járul, hogy Nietzschénél az – ellenforradalmi – aktivizmus fokozódó jelentőséget kap. Így Schopenhauer is – Wagnerrel és Bismarckkal – mindjobban a legyőzendő dekadencia területére tolódik.

Miben kell mármost keresnünk Nietzsche továbbfejlődésének igazi okait, ún. második korszakának alapvonásait? Azt hisszük, hogy ezek megtalálhatók azoknak a társadalmi-politikai ellentéteknek kiélesedésében, amelyek a 70-es évek máso-

dik felében uralkodtak (kultúrharc, mindenekelőtt szocialista törvény). Láttuk, mennyire meghatározták Nietzsche első műveit a 70-es háború, annak az általános kulturális megújhodásnak reményei, amelynek a győzelem után be kellett volna következnie; láthattuk azt is, milyen elmosódottak voltak az ifjú Nietzsche e reményei, milyen apolitikusak a távlatai, a rabszolgaság mellett való általános társadalmi és történetfilozófiai állásfoglalása ellenére. Mármost ez meglehetősen határozottan megváltozik a 70-es évek második felében. Nem mintha Nietzsche immár világos képzetekre tett volna szert a politika, főleg pedig az alapjául szolgáló gazdasági élet tekintetében. Nemsokára láthatjuk majd naiv tudatlanságát a közgazdaság kérdéseiben. De a tények minden kedvezőtlensége, a nézetek minden zavarossága ellenére Nietzsche kultúr- és történetfilozófiai elmélkedései oly irányt vesznek fel, amely a konkrét jelen és jövő felé vezet.

Hogy röviden előrebocsássuk azt, amit ki fogunk fejteni: Nietzsche új politikai állásfoglalása a körül a gondolat körül összpontosul, hogy a fenyegető szocializmust, amely változatlanul a fő ellenség marad, a demokrácia segítségével kell visszaszorítani és ártalmatlanná tenni. Emellett meg kell jegyezni, hogy Nietzsche a bismarcki Németországot demokráciának tekinti; reményei, hogy itt találta meg az orvosságot a szocializmus ellen, a legszorosabban összefüggnek tehát a bismarcki politikával – s itt közömbös, mennyire vált ez Nietzschében tudatossá. Lehetetlen puszta véletlent látni abban, hogy Nietzsche e korszakának első műve a *Menschliches, Allzumenschliches (Emberi, nagyon is emberi)* című, körülbelül egy fél évvel a szocialista törvény kihirdetése előtt jelent meg. Abból az ajánlásból is, amelyet Nietzsche Voltaire halálának századik évfordulója alkalmából az első kiadás elé írt, gyakran igen messzemenő következtetéseket vontak le. Csak nagyon kis részben joggal. Mert ha Nietzsche Voltaire-értelmezését olvas-

suk, azt látjuk: itt is arról a harcáról van szó, amelyet mint leglényegesebbet határoztunk meg. Természetesen azzal az erre a korszakra jellegzetes különbséggel, hogy Nietzsche most úgy véli, a fejlődés, amelynek képviselőjeként ünnepli Voltaire-t, a legbiztosabb eszköz a forradalom (a szocializmus) elkerüléséhez. Ebben az értelemben von párhuzamot Voltaire és Rousseau között (az aforizmák ezt az akkori Nietzschére jellemző címet viselik: *Tévhit a forradalom tanában*): „Nem *Voltaire*-nek mértéktartó, a rendre, tisztogatásra és átépítésre hajlamos természete, hanem *Rousseau* szenvedélyes balgaságai és félhazugságai ébresztették fel a forradalom optimista szellemét, amely ellen azt kiáltom: »Écrasez l'infâme«! (Tipord el a gonoszt!) Ő riasztotta el hosszú időre *a felvilágosodás és a haladó fejlődés szellemét.*"[21] E Voltaire-felfogás mellett Nietzsche kitart majd még akkor is, amikor a *Menschliches, Allzumenschliches* illúziói rég szétfoszlottak. Sőt, késői radikalizmusának megfelelően most Voltaire világtörténelmi jelentőségét kizárólag ebben a Rousseau és a forradalom elleni állásfoglalásban látja. Így mondja a *Wille zur Macht*-ban: „Csak ettől fogva lesz Voltaire a század embere, a filozófus, a tolerancia és a hitetlenség képviselője (addig csupán *bel esprit* – széplélek)."[22]

Nietzsche tehát „demokrata", „liberális" evolucionista lett, éppen mert itt látja a leghatásosabb ellensúlyt a szocializmussal szemben. A demokráciáért – mint akkor mondja –, ezért a kikerülhetetlen átmeneti szakaszért való lelkesedése nagyon mérsékelt; „az embernek alkalmazkodnia kell az új viszonyokhoz, mint ahogy alkalmazkodik akkor, amikor a földrengés eltolja a talajalakzat régi határait és körvonalait."[23]

[21] II. 341.
[22] XV. 215.
[23] II. 325.

De ugyanennek a műnek második részében úgy véli, lehetséges, hogy „az utókor valamikor nevet ezen a mi aggódásunkon", és igenli a demokratikus átmeneti időt. „Úgy látszik – fejti ki tovább –, hogy Európa demokratizálása egy láncszem azoknak a roppant *profilaktikus rendszabályoknak* a láncolatában, amelyek az újkor gondolatát alkotják, s amelyben elütünk a középkortól. Csak most jött el a ciklopépítmények kora! Végre biztosak az alapok, hogy minden jövendő veszély nélkül építhet rájuk! Lehetetlenség ezentúl, hogy a kultúra termőföldjeit váratlanul elpusztítsák vad és értelmetlen hegyi vizek! Kőgátakat és védőbástyákat a barbárok ellen, járványok ellen, testi és szellemi leigázás ellen!"[24] Nietzsche annyira megy ebben, hogy még a kizsákmányolást is elítéli mint ostobát és haszontalant: „A munkás *kizsákmányolása*, amint most felfogjuk, ostobaság volt, rablógazdálkodás, a jövő számára a társadalom veszélyeztetése. Most már majdnem háborúban vagyunk: s mindenesetre a béke fenntartásának, a szerződések kötésének és a bizalom megszerzésének költségei immár igen nagyok lesznek, mert a kizsákmányolók balgasága igen nagy és hosszan tartó volt."[25] A kormányzás új formája – s itt kifejezetten Bismarckra hivatkozik – a néppel kötött, bár történelmietlen, de okos és hasznos kompromisszum, amely lassanként minden emberi vonatkozást megváltoztat.

Az ilyen „demokratikus fejlődés" pozitív értéke e nézetekkel teljesen egyezően abban van, hogy új „elitet" képes kialakítani. Nietzsche azzal, hogy végrehajtotta ezt a fordulatot, semmit sem vetett el ifjúkora arisztokrata meggyőződéséből. A kultúra üdvösségét most is kizárólag olyan kisebbség határozottan kiváltságos helyzetében látja, amelynek szabad ideje a többségnek, a tömegnek kemény testi munkáján alapszik.

[24] III. 338.
[25] Uo. 349. k.

Azt írja: „Magasabb kultúra egyedül ott keletkezhetik, ahol a társadalomnak két különböző kasztja van: a dolgozóké és a tétleneké, az igazi tétlenségre képeseké; vagy erősebb kifejezéssel: a kényszermunka kasztja és a szabad munka kasztja."[26] A liberalizmushoz való közeledése oly erős, hogy átmenetileg még ennek államfogalmát is magáévá teszi. Ezt a sokat idézett mondatot írja: „A modern demokrácia az *állam hanyatlásának* történeti formája." De ritkán idézik, hogyan szőtte itt tovább ezt a gondolatot: „A kilátás azonban, amely ebből a biztos hanyatlásból adódik, nem minden tekintetben szerencsétlen. Az ember valamennyi tulajdonsága közül az okosság és az önzés fejlődik ki legjobban; ha ezen erők követelményeinek már nem felel meg az állam, akkor legkevésbé sem a káosz áll be, hanem egy még célszerűbb találmány győz majd az államon."[27]

Kézzelfogható itt, miért jut Nietzsche ilyen nézetekhez. Már nem tekinti a szocializmust, mint előbb, a liberalizmus, a demokrácia szövetségesének, radikális továbbfejlesztőjüknek, amely ellen mint velük közösségben levő ellen harcolt előbb. Most a szocializmus „a kimúlt despotizmus fantasztikus ifjabb testvére".[28] S Nietzsche úgy fejezi be ezt az aforizmát, hogy akkori viszonya az államhoz egészen világosan áll előttünk: „A szocializmus arra szolgálhat, hogy brutálisan és tolakodóan tanítsa, mily veszedelem rejlik az államhatalom minden felhalmozásában, s ennyiben bizalmatlanságot keltsen maga az állam iránt. Ha érdes hangja abba a csatakiáltásba kezd: *»Oly sokat az államból, amennyit csak lehetséges«*, ezáltal ez a kiáltozás lármásabb lesz, mint valaha: de csakhamar annál nagyobb erővel tör ki az ellenkező kiáltás is: *»Oly keveset az államból, amennyi csak lehetséges.«*"[29]

[26] II. 327.
[27] Uo. 349.
[28] Uo. 350.
[29] Uo. 351.

Hogy konkrétan hogyan képzelte Nietzsche ezt a demokráciát, annak közelebbi részleteibe bocsátkozni nem érdemes. Ezek csak politikai naivitását, közgazdaságtani tudatlanságát leplezik le. Ha e fejtegetés befejezéséül még egy mondását idézzük, ez világosan mutatja mind a kettőt, egyúttal azonban Nietzsche minden fejlődési szakaszának állandó vezérmotívumát: a szocializmus mint fő ellenség ellen vívott harcot. A *Menschliches, Allzumenschliches* második részében kifejti, hogy valamennyi párt közül a demokrácia húzza majd a legnagyobb hasznot a szocializmustól való általános félelemből, s a következő konklúzióhoz jut: „A nép a legtávolabb van a szocializmustól mint a tulajdonszerzés megváltozásának tanától: ha pedig egyszer nagy, parlamenti többsége által kezében lesz az adósrófi, akkor majd a progresszív adóval nekimegy a kapitalistának, a kereskedőknek és tőzsdefejedelmeknek, s csakugyan lassan olyan középosztályt teremt, amely *elfelejtheti* a szocializmust mint kiállott betegséget."[30] Ebben összpontosul Nietzsche utópikus álma ebben a korszakban: olyan társadalmi állapot elérése, amelyben a szocializmust mint „kiállott betegséget" el lehet felejteni. Ennek az álomnak kedvéért tartózkodó jóakarattal tekinti Bismarck „demokráciáját", a szocialista törvény és az állítólagos szociálpolitika „demokráciáját", a cukrászsütemény és ostor „demokráciáját".

Hogy mennyire összefüggnek ezek a nézetek a szocialista törvényre vonatkozó reakciós illúziókkal, azt mutatja újabb változásuk, amely ugyancsak párhuzamos a burzsoázia csalódottságával, a német munkásosztály növekedő és növekvően sikeres, bátor ellenállása következtében. Ez a változás egyre szenvedélyesebb alakokat ölt, s Nietzsche utolsó műveiben éri el tetőpontját. Nem lehet itt feladatunk, hogy lépésről lépésre kövessük Nietzsche nézeteinek ezt az utolsó változását; szá-

[30] III. 352.

munkra a lényeges szociális tartalmak fontosak, főleg az, hogy mindezen változás mellett nem tolódik el a tulajdonképpeni forgáspont, az igazi középpont: a harc a szocializmus ellen. Az átmeneti idő „demokratikus" illúzióitól való elfordulás már a *Fröhliche Wissenschaft*-ban (1882) igen világos alakot ölt. Egy, a fasiszták által gyakran és érthető lelkesedéssel idézett helyen Nietzsche a katonai rangfokozatok, tisztek és katonák viszonya mellett foglal állást, s ezt a hierarchiát a kapitalista kizsákmányolás nem-előkelő volta, nem-arisztokrata vonása ellen játssza ki. Sőt, egyenesen az arisztokrata formának ebben a hiányában látja okát a szocialisták előretörésének. „Ha megvolna bennük (ti. a kapitalistákban – L. Gy.), tekintetükben és mozdulatukban a születési nemesség előkelősége, talán nem léteznék a tömegek szocializmusa."[31] A hang kiélesedését, a szenvedélyesség fokozódását meghatározza az a tény, hogy Nietzsche egyre szkeptikusabb lesz abban a tekintetben, hogy a munkásokat le lehet verni az addig alkalmazott módszerekkel s – legalább az adott pillanatban – nagyon fél a munkások győzelmétől. Azt írja a *Genealogie der Moral*-ban (*Az erkölcs genealógiájá*-ban) (1887): „Törődjünk bele a tényekbe: a nép győzött – vagy »a rabszolgák« vagy a »csőcselék« vagy a »nyáj«, vagy ahogy Önnek tetszik nevezni őt... Az »urak« el vannak intézve; a közönséges ember morálja győzött... Az emberi nem »megváltása« (tudniillik »az uraktól« való megváltása) a legjobb úton van; minden szemlátomást elzsidósodik vagy elkeresztényesedik vagy elcsőcselékesedik (szavakon nem múlik!). Hogy ez a mérgezés az emberiség egész testét átjárja, feltartóztathatatlannak látszik..."[32]

Talán nem érdektelen, ha egy pillantást vetünk itt az ellenkező irányú párhuzamosságra Nietzsche és Mehring fejlődé-

[31] V. 77.
[32] VII. 315. k.

sében, hogy még világosabban lássuk, mit jelent a szocialista törvény és a német proletariátus ellenállása a polgári ideológia válsága szempontjából. Mind a kettő – noha persze akkoriban is teljesen különböző a kiindulópontjuk, s éppoly különböző a gondolatmenetük – a csalóka távlatok egy korszakát éli át: Mehring megírja brosúráját a szociáldemokrácia ellen, Nietzsche belép „demokrata korszakába". A munkások egyre növekedő és egyre sikeresebb ellenállása folyamán mind a kettőnél válság áll be; Mehringet ez persze a szocializmus táborába vezeti, míg Nietzschében a szocializmus elleni gyűlöletet a paroxizmusig fokozza, s őt az imperialista barbárság mitikus előlegezésének végleges megrögzítésére készteti. „Kit gyűlölök legjobban – kérdi Nietzsche az *Antichrist*-ben – a mai csőcselék közül? A szocialista csőcseléket, a Csandala-apostolokat, akik aláássák a munkás ösztönét, gyönyörét, igénytelenségérzését, akik iriggyé teszik őt, s bosszúra tanítják . . . Az igazságtalanság sohasem az egyenlőtlen jogokban van, hanem az »*egyenlő*« jogokra való igényben . . ."[33] S jellemző Nietzsche változására, hogy utolsó korszakában, a *Götzendämmerung*-ban kifejezetten visszatér az általunk fentebb idézett mondásra, hogy a demokrácia az állam hanyatlási formája; ezúttal azonban határozottan elítélő értelemben.[34]

Összefoglalóan most már csak azt kell bemutatnunk, hogyan jellemzi Nietzsche a *Götzendämmerung*-ban a munkáskérdéshez való viszonyát: „Az ostobaság, alapjában véve az ösztönelfajulás, amely ma *minden* ostobaság oka, abban rejlik, hogy van munkáskérdés. Bizonyos dolgokról *nem kérdezősködünk:* ez az ösztön első parancsa. – Egyáltalán nem látom, mit akarnak csinálni az európai munkásból, miután előbb kérdést csináltak belőle. Sokkal jobban érzi magát, semhogy

[33] VIII. 303. k.
[34] Uo. 151.

lépésről lépésre többet ne kérdezne, szerénytelenebbül ne kérdezne. Végül is mellette szól a nagy szám. Teljességgel vége annak a reménynek, hogy itt egy szerény és önmagával megelégedett emberfajta, egy kínai típus alakul ki renddé: pedig ebben lett volna ésszerűség, sőt, éppenséggel szükséges lett volna. Mit tettek? – Mindent, hogy ennek feltételét is csírában megsemmisítsék – azokat az ösztönöket, amelyeknél fogva egy munkás mint rend lehetséges, s *önmaga számára* lehetségessé válik, a legfelelőtlenebb értelmetlenséggel gyökeresen kiirtották. A munkást katonakötelessé tették, magadták neki az egyesülés jogát, a politikai választójogot: csoda-e, ha a munkás ma már kényszerhelyzetnek (morálisan kifejezve *igaztalanságnak*) érzi egzisztenciáját? De mit *akarunk?* kérdem újra. Ha egy célt akarunk, akarnunk kell az eszközöket is. Ha rabszolgákat akarunk, akkor bolondok vagyunk, ha urakká neveljük őket."[35]

Nietzsche elmélkedéseiben két szempontot kell különösen kiemelni. Először is azt, hogy az egész „munkáskérdést" tisztán ideológiai ügynek tekinti: az uralkodó osztály ideológusaitól függ, milyen irányban fejlődik a munkások magatartása; hogy ennek a kérdésnek objektív gazdasági alapjai vannak, azt Nietzsche egyáltalán nem veszi tudomásul. Döntő itt egyedül az „urak" állásfoglalása; kellő határozottság mellett mindent el lehet érni. (Itt Nietzsche a hitleri felfogás közvetlen előfutára.) Másodszor, ez a hely akaratlanul is történetileg összefoglalja Nietzsche e centrális kérdésről vallott nézeteinek állandóságát és változását. Világosan látható, hogy egyrészt a korszerű viszonyoknak megfelelő rabszolgatípus „tenyésztése" állandó társadalmi eszménye volt, hogy másrészt gyűlölete azok ellen fordul, akik akadályozzák ezt a fejlődést – a szocialisták ellen. Továbbá világosan láthatjuk a változást is: ha

[35] Uo. 153.

Nietzsche itt élesen bírálja az osztályabelieket, akkor ez a kritika egyúttal önkritika. *Menschliches, Allzumenschliches* korszaka illúzióinak túlhaladása.

Mindenesetre „demokratikus" illúzióinak összeomlása óta Nietzsche előre látja a nagy háborúk, a forradalmak és ellenforradalmak korszakát, amelyeknek káoszából keletkezhetik csak az ő eszménye: „a föld urainak" abszolút uralma az engedelmessé tett „nyájon", a kellően megszelídített rabszolgákon. Már Nietzschének a *Genealogie der Moral* idejéből való feljegyzéseiben olvassuk: „A probléma – hová? Új terrorizmusra van szükség."[36] A *Wille zur Macht*-hoz való anyagban pedig azt mondja az új barbárokról, a „föld" jövendő „uairól": „Nyilván csak roppant nagy szocialista válságok után lesznek láthatók, és szilárdulnak majd meg."[37] A jövőnek (az imperializmusnak) ekként észlelt csíráin nyugszanak a késői Nietzsche optimista távlatai. „A mostani európainak látványa sok reményt támaszt bennem: kialakul itt egy merész uralkodó faj egy nagyon értelmes nyájtömeg széles alapján."[38] S amikor ezekről a célokról és a hozzájuk vezető útról ábrándozik, olykor a jövőnek olyan képei támadnak, amelyek egyenesen a Hitler-legenda előlegezései: „A rothadt uralkodó rendek megrontották az uralkodó képét. Az »állam«, mint ítélkező, gyávaság, mert hiányzik a *nagy ember*, aki mértékül szolgálhat. Végül oly nagy lesz a bizonytalanság, hogy az emberek *minden* akaraterő előtt, amely parancsol, a porba hullanak."[39]

Hogy egészen tisztán lássuk Nietzsche társadalmi-politikai vonalát, ahhoz már csak az szükséges, hogy megvilágítsuk állásfoglalását Bismarckhoz. Ez a kérdés nem jelentőség nélkül való. Mert a lényegileg baloldali körökre gyakorolt hatásában

[36] XIV. 334.
[37] XVI. 288.
[38] Uo. 336.
[39] Uo. 194.

is, a fasiszta ideológiát érintő szerepében is, Bismarckhoz való viszonya van a középpontban.

Az első csoport számára a probléma a következőképpen állt: Nietzsche nagyon élesen bírálja Bismarckot – tehát nem lehet reakciós. Minthogy itt egy jobboldali, illetőleg baloldali kritika hamis azonosításáról van szó, a Nietzsche–Bismarck-viszonyra vonatkozó konkrét tárgyalásunk erre a kérdésre azt feleli majd, hogy Nietzsche mindig jobbfelől bírálta Bismarckot, aki szerinte nem volt elég határozottan imperialista reakciós.

A fasizmus ideológusai is a Nietzsche és Bismarck közötti ellentétekből indulnak ki. A „Harmadik birodalom"-nak azonban a német történelem valamennyi reakciós áramlatának szintézisére van szüksége; kell tehát, hogy Nietzsche és Bismarck magasabb (azaz reakciósabb) színvonalon való egyesülésének tekintse önmagát. Franz Schauwecker pl. ebben az értelemben beszél Nietzsche és Bismarck kibékítéséről a „Harmadik birodalomban". „Ez lesz az a birodalom, amely kezeskedik a világ végleges rendjéért. Ez lesz az a birodalom, amelyben egyek a porosz Frigyes és a német Goethe. Bismarck és Nietzsche lehetetlen, meggátolt találkozása akkor végrehajtott tény lesz, amelyen ellenséges hatalmak minden támadása megfeneklik majd."[40] Hitler hivatalos filozófiai ideológusa, Alfred Bäumler, arra használja Nietzsche Bismarck-kritikáját, hogy kimutassa – egészen a *Mein Kampf* értelmében – a „Harmadik birodalom" fölényét a bismarck–hohenzollerni birodalommal szemben. Ennek megfelelően elhanyagolja Nietzsche minden változását és ingadozását, s véleményét így foglalja össze: „A birodalom története Bismarck szellemi vereségének történetévé lett. A másik nagy realistának (ti. Nietzschének) rémül-

[40] Franz Schauwecker: Ein Dichter und die Zukunft, Des deutschen Dichters Sendung in der Gegenwartban, Leipzig, 1933. 227.

ten nyitott szeme előtt ment végbe ez a folyamat. A birodalom virágzott, de ez álvirágzás volt, s a filozófia, amely kísérte (»erkölcsi idealizmus«), álfilozófia volt. A világháborúban összeomlott a díszes romantikus-liberális építmény, s ugyanabban a pillanatban látható lett a múltnak két nagy ellenjátékosa."[41]

Vessünk mármost egy pillantást magára a nietzschei Bismarck-kritikára. Mind a ketten úgynevezett „korszerű" reakciósok, akik a népelnyomás szokásos fegyverein, a brutális rémuralmon kívül, amely mind a kettőnek kedvenc fegyvere marad, „modernebb" fegyvereket is, mindenekelőtt egyes „demokratikus" rendszabályokat vagy intézményeket próbálnak használni a fő ellenség, a proletariátus ellen. (Általános választójog stb. Bismarcknál.) Bismarck azonban lényegileg a bonapartista korszak diplomatája, akit a német egységmozgalom csak rövid időre visz túl egy porosz-reakciós politika szűk céljain. De a német burzsoáziának a reakciós birodalomalapítás alapján lassanként mindjobban erősödő imperialista törekvéseit már nem érti meg. Nietzsche ellenben épp ezeknek a tendenciáknak ideológusa, „prófétája". Innen gyakran keserűen ironikus, megvető kritikája Bismarckról, innen, hogy tudatos élete utolsó éveiben II. Vilmos pártján áll, Bismarck ellen. 1888 október végén azt írja nővérének: „Új császárunk egyre jobban tetszik nekem ... A hatalomra törő akarat elvét ő ugyancsak jól megértené!"[42] Ezt a megértést Nietzsche nem találja meg Bismarcknál, ezért mondja róla, hogy filozófiához csak annyit ért, mint „egy paraszt vagy egy tányérsapkás diák (Corpstudent)"[43]. Ez azonban polemikus invektíva. A Bis-

[41] A. Bäumler: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig, é. n. 135.

[42] Nietzsche levele nővéréhez, 1888 október végén. Idézi Elisabeth Förster–Nietzsche, i. m. 514.

[43] VII. 205.

marck ellen intézett támadás lényege két komplexumot foglal magában. Először is a belpolitika területén a határozott szakítást a demokrácia látszatával, a vele való demagóg játéknak azzal a formájával – a parlamentarizmussal is –, amelyet Bismarck képviselt. A döntő kérdés Nietzsche számára: „A demokratikus embernek növekvő feltörekvése, emelkedése s ennek következményeképp Európa elbutulása és az európai ember *kisebbé válása:* ennek megfelelően keletkezik a parancs: »Szakítani a népképviselet angol elvével«: nekünk a nagy érdekek képviseletére van szükségünk."[44] (Itt Nietzsche a fasiszta „rendi államot" előlegezte.) A második komplexum átfogja a világpolitikát. *Jenseits von Gut und Böse* c. munkájában Nietzsche kijelenti, jellemzően és ellentétben Bismarck akkori politikájával, hogy Európát kell Oroszország ellen egyesíteni: „A kis politika ideje elmúlt: már a legközelebbi század meghozza a harcot a föld felett való uralomért, a kényszert a nagy politikára."[45] Ez a kor, amelyet Nietzsche szerint Bismarck nem értett meg, a nagy háborúk kora. Nietzsche így beszél erről az *Ecce homo*-ban: „Lesznek háborúk, amilyenek még nem voltak a földön. Csak velem kezdődik a *nagy politika* a földön."[46] Nietzsche számára ezért Bismarck nem eléggé militarista. Németország megmentésének alapja – egészen Hitler értelmében –: korszerűen fel kell újítani a porosz katonaállam hagyományait: *„A katonaállam fenntartása* a legvégső eszköz a *nagy hagyománynak* akár felvételére, akár megtartására a legfőbb embertípus, az erős típus érdekében."[47] Ez a néhány idézet teljesen világosan mutatja, menynyire kizárólag azon nyugszik Nietzsche Bismarck-kritikája, hogy Nietzsche felfogása szerint Bismarck az eljövendő im-

[44] XIII. 352.
[45] VII. 156.
[46] XV. 117.
[47] XVI. 180.

perialista korszak problémáit nem érti meg, s nem képes egy agresszív reakció értelmében megoldani. Ez tehát Bismarcknak jobbfelől való kritikája.

3.

Teljes ellentétben azokkal a magyarázókkal, akik Nietzschét a „felvilágosodáshoz" akarják közelvinni, pozíciója – a viszonylagos közeledés rövid epizódja után az általunk elemzett „demokratikus korszakában" – a legélesebb harc a felvilágosodás epigonjai ellen, a Millek, Guyau-k stb. ellen. Ebben a harcban kifejeződik a polgári ideológia ellentmondásos fejlődése a hanyatlás korában. Maga a felvilágosodás harcolt a teológia, a feudális hagyományok irracionalizmusa ellen azzal az illúzióval, hogy megalapozza az ész birodalmát. A burzsoáziának a nagy francia forradalomban aratott győzelme megvalósította ezeket az eszményeket: ezzel kapcsolatban azonban szükségszerűen adódott, hogy mint Engels[48] mondja, az ész birodalma a burzsoázia eszményített birodalmának bizonyult, minden megoldhatatlan ellentmondásával. Marx találóan mondja Helvetius és Bentham különbségéről: „Csak szellemtelenül reprodukálta azt, amit Helvetius és más XVIII. századbeli franciák szellemesen mondtak."[49] A szellem és a szellemtelenség ellentéte itt azonban nem csupán Helvetius és Bentham tehetségének, hanem mindenekelőtt a kapitalizmus két fejlődési stádiumának s ennek megfelelően a polgári ideológia két szakaszának ellentéte. Helvetius szellemes lehetett, mert jövőbe látó gyűlölete, amelyet a korhadt feudális-abszolutista társadalom ellen, az egyház és vallás obsku-

[48] Engels: Anti-Dühring, Marx–Engels Művei, 20. köt. Bp., 1963. 18.
[49] Marx: A tőke I. MEM, 23. köt. Bp., 1967. 570.

rantizmusa ellen, az urakodó rétegek képmutatása ellen érzett, szárnyat adott gondolkodásának. Bentham szükségképp szellemtelenné vált, mert mindenáron védelmezte a már diadalmas kapitalizmust, s ezt csak úgy tehette, hogy nem vette észre a társadalom legfontosabb jelenségeit, vagy szépítgetően eltorzította igazi lényegüket. Az epigon Bentham epigonjainál, a pozitivista Millnél és Spencernél, Comte-nál és Guyaunál, a burzsoáziának továbbfokozódó hanyatlása még csak erősbíthette az ellaposodás és szellemtelenség e tendenciáit. Nietzsche mármost ismét szellemes lehetett, mert indirekt apologetikus módszere következtében tág mozgástere volt, különösen a kultúra területén, a kíméletlen kritikára. Az ilyen kritika artisztikus sajátosságából támad esztétikai előszeretete egyes aufkläristák, különösen a francia moralisták iránt. Ez az írói-formai vonzódás azonban nem takarhatja el alaptendenciáik ideológiai ellentétességét. Nietzsche néha egészen nyíltan fejezi ki az ellentéteket, ha – már a *Menschliches, Allzumenschliches* idején is – pl. La Rauchefoucauld morálkritikájában a kereszténység szövetségesét fedezi fel.[50]

A kapcsolási pont Nietzsche etikája és a felvilágosodásé, a francia moralistáké stb. között abban van, hogy valamennyien a (kapitalista) egyén önzésében látják a társadalmi élet alapjelenségét. Az osztályharc történeti fejlődése azonban a gondolkodók tevékenységének különböző korszakaiban a tartalom minőségi különbségeit, sőt, az irány és értékelés ellentétességeit hozza létre. Az aufkläristák, mint a polgári-demokratikus forradalom előkészületi idejének haladó ideológusai, szükségképp eszményítették a polgári társadalmat, s benne elsősorban az önzés társadalmi funkcióit. Többnyire anélkül, hogy Anglia klasszikus közgazdaságtanát ismernék, sőt, gyakran annak megjelenése előtt, az etikában azt a Smith-féle köz-

[50] XI. 34.

gazdaságtani alapelvet fejezik ki, hogy az egyénnek gazdaságilag önző cselekvése a termelőerők fejlődésének fő mozgatója és végső soron szükségszerűen a társadalom közösségi érdekeinek összhangjához vezet. (Azokat a bonyolult ellentmondásokat, amelyekhez az ezen a talajon fakadt „hasznossági elmélet", az „ésszerű önzés" morálja vezet a felvilágosodás nagy képviselőinél, itt még futólag sem vázolhatjuk.) Világos azonban, hogy miután a Smith-féle harmónia tanát megdöntötték magának a kapitalizmusnak tényei, a közgazdaságtanban való fenntartása csak mint vulgáris ökonómia (Say óta), az etikában és szociológiában csak mint a kapitalizmus direkt apologetikája (Bentham óta) volt lehetséges. A pozitivisták szellemtelensége, eklekticizmusa többek között abban is mutatkozik, hogy az egoizmus kérdésében képtelenek egyértelműen állást foglalni. Álláspontjuk: mindenütt elkenő egyrészt-másrészt. Ha tehát Nietzsche, mint az indirekt apologetika képviselője, újra felvetette az egoizmus igenlésének problémáját – s láttuk, hogy ennek a tendenciának az „agon", „a jó Erisz" mitizáló időszerűsítésében már ifjúkorában fontos szerepe van –, akkor nála már nem a keletkező, még haladó, sőt, forradalmi polgári társadalom eszményesítéséről van szó, hanem ellenkezőleg, a hanyatló burzsoázia amaz önző tendenciáinak eszményesítéséről, amelyek tevékenysége idején bontakoztak ki, amelyeknek igazi, általános elterjedése az imperializmus korszakára esik: tehát a történelmileg bukásra ítélt osztály önzéséről, amely sírásója, a proletariátus ellen vívott élethalálharcában az ember minden barbár ösztönét mozgósítja, s erre alapítja etikáját. „Harcolok az ellen a gondolat ellen, hogy az önzés káros és elvetendő: meg akarom szerezni az önzésnek a jó lelkiismeretet."[51]

Nietzsche érett korszakának mármost fő feladata: ez új

[51] XIII. 111.

egoizmus etikájának (pszichológiájának és – mint Nietzsche gondolja – fiziológiájának is) a kiépítése. A *Zarathustra* folytatásához készített vázlataiban talán a legszókimondóbb programját adja ennek a munkának.

„»Semmi sem igaz, minden meg van engedve.« Zarathustra: »Mindentől megfosztottalak titeket, istentől, a kötelességtől – most egy *nemes* tett *legnagyobb próbáját* kell adnotok. Mert *itt* szabad az elvetemültek útja – nézzetek oda!«

– Küzdelem az uralomért, a végén a csorda csordaibb, a zsarnok zsarnokibb, mint valaha.

– Semmi titkos szövetség! A Ti tanításotok *következményeinek* rémesen kell dühöngeniük; de *számtalannak el kell pusztulnia* általa.

– *Kísérletet teszünk az igazsággal!* Talán ebben megy tönkre az emberiség! Rajta!"[52]

Ennek az átalakulásnak, ennek, a „minden értékek átértékelésének" véghezviteléhez új emberek kellenek. Nietzsche etikájának feladata kiválasztásukat, nevelésüket, tenyésztésüket létrehozni. Ehhez azonban mindenekelőtt az ösztönök felszabadítása szükséges. Nietzsche úgy vélte, minden eddigi vallásnak, filozófiának, erkölcsnek stb. feladata volt: küzdeni az ösztönök felszabadítása ellen, az ösztönöket elnyomni, satnyákká tenni, eltorzítani. Csak az ő etikájával kezdődik a felszabadítás műve: „Minden *egészséges* morálban egy életösztön uralkodik... A *természetellenes* morál, azaz, majdnem minden morál, amelyet eddigelé tanítottak, tiszteltek és prédikáltak, megfordítva, épp az élet ösztönei *ellen* fordul – majd titkos, majd hangos és arcátlan *elítélése* ezeknek az ösztönöknek."[53] Nietzsche itt mint a jelen és múlt morál éles kritikusa lép fel, mégpedig nemcsak mint a keresztény-teoló-

[52] XII. 410.
[53] VIII. 88.

giai, hanem mint a filozófiai, mindenekelőtt a kanti morálé is. Tisztán formálisan tekintve, az első felületes látásra azt lehetne gondolni, hogy Nietzsche korábbi nagy morálfelfogásokhoz, pl. Spinozának az indulatokról szóló tanához szándékozik csatlakozni. Ez azonban, ha konkrétan nézzük a tendenciát és a tartalmat, csaló látszat. Az indulatok önlegyőzésének dialektikája Spinozánál az a törekvés, hogy a puszta ösztönszerűnek, a társadalomellenes szenvedélyeknek legyőzése által (nem egyszerűen elnyomása által, mint Kantnál) megrajzolja a harmonikus, humanista, önmagán uralkodni tudó, társadalmi ember eszményét. Nietzschénél ellenben, mint láttuk, és még részletesebben látni fogjuk, valóban az ösztönök felszabadításáról van szó: a hanyatló burzsoáziának minden rosszat, bestiálisat fel kell szabadítania az emberekben, hogy harcos aktivistákat kapjon uralmának megmentésére.

Ezért oly nagy fontosságú Nietzsche számára a bűnöző típus elismerése. Itt is látszólagos rokonság áll fenn a burzsoázia felemelkedő korszaka régibb irodalmának bizonyos tendenciáival (*A haramiák* a fiatal Schillernél, *Michael Kohlhaas* Kleistnél, Puskin *Dubrovszkij*-a, Balzac *Vautrin*-je stb.), és ismét teljesen ellentétes tartalommal. A polgárság felemelkedése idején a feudálabszolutista társadalom igazságtalanságai erkölcsileg nagy értékű embereket bűnbe kergettek: az ilyen bűnözők elemzése támadás ez ellen a társadalom ellen. Támadás persze Nietzschénél is van. A hangsúly azonban azon van, hogy egy bizonyos embertípust deformálnak, más típussá, a bűnöző típusává teszik. S Nietzsche számára az a fontos, hogy a bűnözőnek is jó lelkiismeretet adjon, ily módon deformációját megszüntesse, s őt az új elit részesévé tegye. A *Götzendämmerung*-ban kifejti Nietzsche: „A bűnöző típus: a kedvezőtlen körülmények között élő erős ember típusa, a beteggé tett erős ember. Hiányzik neki a vadon, bi-

zonyos szabadabb és veszedelmesebb természet- és létezésforma, amelyben minden, ami fegyverzet az erős ember ösztönében, *joggal* van így. *Erényeit* átokkal sújtja a társadalom; legélénkebb ösztönei, amelyeket magával hozott, csakhamar összszenőnek a legnyomasztóbb indulatokkal, a gyanúval, a félelemmel, a becstelenséggel."[54] A Nietzsche értelmében vett nagyságnak és a bűnözésnek szükségszerű szerves együvé tartozását azután világosan kifejezi a *Wille zur Macht*-ban: „Civilizált világunkban majdnem csakis az elsatnyult bűnözővel ismerkedünk meg, akit agyonnyom a társadalom átka és megvetése, aki bizalmatlan önmagával szemben, gyakran kisebbíti és rágalmazza a maga tettét – *a bűnöző nem sikerült típusával;* s ellenszegülünk annak a képzetnek, hogy *minden nagy ember bűnöző volt* (csakhogy nagy, nem pedig szánalmas stílusban), hogy a bűnözés hozzátartozik a nagysághoz . . ."[55]

Itt az egészség és betegség problémáját, amely annyira centrális jellegű az érett Nietzsche filozófiájában, már egészen világosan felveti, és világosan ad reá feleletet. Ha ezeket a nyilatkozatokat kiegészítjük még eggyel utolsó művei előmunkálataiból, ezt nem a teljesség kedvéért tesszük – ilyen idézeteket még sok lapon át hozhatnánk –, hanem mert Nietzsche sok magyarázója, az utóbbi időben is, buzgón fáradozik azon, hogy a barbárság újjászületésére, a fehérterror dicsőítésére, a kegyetlenség és vadállatiasság erkölcsi igenlésére irányuló minden tendenciáját legyengítse, sőt, művéből kiküszöbölje; sokszor azt a benyomást keltik, mintha a „szőke bestia" csak ártatlan metafora volna egy kifinomult kultúrkritikán belül. Ilyen torzításokkal szemben mindig újból magára Nietzschére kell hivatkozni, aki efféle kérdésekben – s ennyiben becsületes gondolkodó, nem képmutató vagy alat-

[54] Uo. 157.
[55] XVI. 184. k.

tomoskodó – éppenséggel cinikus nyíltsággal szokott nyilatkozni. Így például: „A ragadozók és az őserdő azt bizonyítják, hogy a *rosszindulat* nagyon egészséges lehet, s remekül fejleszti a testet. Ha a ragadozó jelleg belső kínnal járna, a ragadozó rég elsatnyult és elfajult volna. A kutya (amely annyit nyöszörög és vonít) elfajult ragadozó; éppúgy a macska is. Nagyon sok jóindulatú, nyomottlelkű ember azt bizonyítja, hogy a *jóindulatúság* az erők leromlásával *kapcsolatos:* a félénkség érzései *túlsúlyban* vannak! és meghatározzák a szervezetet."[56] A biológiai nyelv, mint látni fogjuk, teljes egyetértésben van az érett Nietzsche alapvető filozófiai tendenciáival, de csak a mitizálás célját szolgáló nyelv, mert magától értetődően a ragadozó „rosszindulata" a rossz ösztönök imperialista dicsőítésének mítosza.

Mindebben nyílt hitvallás foglaltatik a barbárság felújítása mint az emberiség megmentésének útja mellett. (Hogy ifjúkori irataiban és néha később is Nietzsche pejoratív értelemben is beszél barbárságról, annak nincs semmi köze ehhez a kérdéshez; ilyen esetekben a „műveltség filiszterségét" érti, a nyárspolgárságot általában stb.) Ugyanazokban az előmunkálatokban, amelyekből az imént idéztünk, azt mondja Nietzsche, hogy „ma belefáradtunk a civilizációba"[57]. Ez persze Nietzsche szemében még csupán káosz, a dekadencia állapota volna. Azonban érdekes megfigyelni, hogy a jövőre vonatkozó optimizmusa az ő értelmezése szerint állandóan növekedőben van. Hol van a kiút ebből a káoszból? Itt is Nietzsche kétértelműség nélkül világosan válaszol: a „nagy politika", a háborúk és forradalmak kora megfordulásra kényszeríti majd az emberiséget (azaz az uralkodó osztályt), s ennek az üdvös változásnak, a dekadencia e legyőzésének legdön-

[56] XIV. 82.
[57] Uo. 207. k.

több ismertetőjegyei épp mint a barbárság újjászületése jelennek meg. Az előző szakaszban már idéztük Nietzsche néhány fontos nyilatkozatát e kérdésre vonatkozóan.

Azt a nehézséget, amely itt a „kifinomult" Nietzsche tisztelői számára keletkezik, ti. hogyan egyeztethető össze a barbárságnak ez az igenlése, gyakran szubtilis és rafinált kultúrkritikájával, nem nehéz elhárítani. Először is a túlfinomultságnak és a brutalitásnak ez az egyesülése semmiképp sem Nietzsche egyéni sajátossága, amelyet lélektanilag meg kellene magyarázni, hanem az imperialista dekadenciának általános, lelki-erkölcsi ismertetőjegye. Ez elmélkedések írója más összefüggésekben a még sokkal kifinomultabb Rilkében mutatta ki ezeknek az ellentétes meghatározásoknak együvétartozását.[58] Másodszor Nietzsche a *Genealogie der Moral*-ban kedvelt típusának kitűnő leírását adja, amely nemcsak – mint az eddig idézett helyek – pszichológiáját és moráljét tárja fel, hanem ennek az ellentétes kettősségnek és egységnek osztályszerű alapjára is világos fényt derít. Nietzsche itt az erkölcstani ellentétpárokat vizsgálja: az előkelő jót-rosszat (gut-schlecht), illetőleg a plebejus ressentiment által diktált jót-gonoszat (gut-böse), s arra a kérdésre, hogyan keletkezett az utóbbi etikai fogalom, a következőképpen felel: „Teljes szigorúsággal válaszolva: ez *épp* a másik morál »jó« embere, épp az előkelő, a hatalmas, az uralkodó ember, akit csak átszínez, csak értelmez, ellenkezően lát a ressentiment méregszeme. Egyet akarunk itt legkevésbé tagadni: aki azokat a »jókat« csak mint ellenségeket ismerte meg, nem is ismert meg mást, mint *gonosz ellenségeket,* és ugyanazok az emberek, akiket erkölcs, tisztelet, szokás, háládatosság, még inkább kölcsönös ellenőrzés, egyenrangúak féltékenysége oly szigorú kor-

[58] Lásd írásaimat: A realizmus problémái, Athenaeum, 148. k. és Az újabb német irodalom rövid története, Athenaeum, 118. k.

látok között tart, akik másrészt egymás iránt való magatartásukban oly leleményeseknek bizonyulnak tapintat, önuralom, gyengédség, hűség, büszkeség és barátság tekintetében – ezek kifelé, ott, ahol az idegen, az idegenség kezdődik, nem sokkal jobbak a szabadon bocsátott ragadozóknál. Itt élvezik a minden társadalmi kényszertől való mentességet, a vadonban kárpótolják magukat azért a feszültségért, amelyet a közösség békéjébe való bezártság és bekerítettség idéz elő, *visszá*-térnek a ragadozó-lelkiismeret ártatlanságához, mint ujjongó szörnyek, kik talán a gyilkosságok, gyújtogatások, meggyalázások, megkínzások förtelmes sorozatának elkövetése után oly jókedvűen és oly lelki egyensúllyal állnak odébb, mintha csupán diákcsínyt követtek volna el, s meg vannak győződve arról, hogy a költőknek most hosszú időre újra van énekelni és dicsőíteni valójuk. Mindezeknek az előkelő fajoknak lelke mélyén lehetetlen fel nem ismerni a ragadozót, a pompás, zsákmányra és győzelemre sóvár, *szőke bestiát*... Az előkelő fajok hagyták hátra a »barbár« fogalmát mindazokon a nyomokon, amelyeken jártak; még legmagasabb kultúrájuk is elárulja az erről való tudatot és a reá való büszkeséget."[59]

Tehát: esztétikai, erkölcsi és kulturális kifinomodás az uralkodó osztályon belül; brutalitás, kegyetlenség, barbárság az elnyomottakkal, az elnyomandókkal szemben. Látjuk: az ifjú Nietzsche lelkesedése az ókori rabszolgaságért filozofálásának állandó – persze állandóan fokozódó – motívuma marad. Ezáltal persze romantikus elem kerül az imperialista jövőre vonatkozó „prófétai" előrelátásába: A két kor gazdasági-társadalmi különbségének nem-ismerése – nem tekintve az apologetikus szándékot – szükségszerűen ehhez a romantikus idealizmushoz vezet.

[59] VII. 321. k.

Nem véletlen persze, hogy Nietzsche épp itt esik romantikus rajongásba. Hiszen filozofálásának fő kérdéséről van szó. Nietzschének a kultúráért való aggódása bizonyára nem egyszerű csalétek a dekadens értelmiség számára; mindig központi helyet foglalt el életében, érzésében és gondolkodásában; ha harcol a kulturális hanyatlás ellen, ha igyekszik a jövő fellendülést előkészíteni, akkor szubjektív értelemben bizonyára őszinte: természetesen őszinte szubjektív értelemben egy fölötte reakciós osztályhelyzet álláspontjáról. A romantikus álom egy kulturálisan magas fejlettségű uralkodó rétegről, amely egyúttal a szükségszerűnek felismert barbárságot is képviseli, innen sajátos színezetet kap. S épp ennek a hamis prófétaságnak szubjektív őszintesége fontos forrása Nietzsche elbűvülő hatásának az imperialista korszak parazita értelmiségére, mely az ő segítségével a maga gyávaságát, az imperializmus legvisszataszítóbb formáihoz való alkalmazkodását, a proletárforradalomtól való állati félelmét a kultúráért való aggódás álarca mögé rejthette.

De ezen túl is itt Nietzsche filozófiájának középpontjában vagyunk. „Emberfeletti emberét" (Übermensch) a felületes értelmezés mint az ember biológiailag fejlettebb típusát értelmezte; a *Zarathustra* némely helye bizonyos alapot nyújt erre. Az *Antrichrist*-ben Nietzsche igen határozottan cáfolja az ilyen felfogást: „az itt felvetődő probléma nem az, hogy mi váltsa fel az embereket az élőlények rangsorában (– az ember: *vég* –), hanem az, melyik embertípust kell *tenyészteni*, kell *akarni* mint nagyobb értékűt, életre méltóbbat, biztosabb jövőjűt. Ez az értékesebb típus már elég gyakran létezett, de mint szerencsés eset, mint kivétel, sohasem mint olyan, amelyet *akartak*."[60] Ebben az esetben azonban az „emberfeletti ember" azonos „a föld" amaz „uraival", ama „szó-

[60] VIII. 218.

ke bestiával", amelynek barbár erkölcsét az imént elemeztük. Nietzsche itt egyértelműen utal arra, hogy ez a típus szórványosan mindig újra létezik; az a fontos, hogy tenyésztését tudatosan az uralkodó osztály társadalmi akaratának középpontjába toljuk.

Ezzel a konstrukcióval Nietzsche a lehető legkonkrétabban előlegezi mind a Hitler-fasizmust, mind az „amerikai évszázad" erkölcsi ideológiáját. Azt pedig, hogy barbárság és bestialitás az ilyen „emberfeletti emberek" legbensőbb lényegéhez tartozik, Nietzsche a *Wille zur Macht*-ban ugyancsak félreérthetetlen világossággal fejezi ki: „Az ember az *állatalatti* és *állatfeletti* lény; a magasabb ember az emberalatti és emberfeletti ember; így tartozik ez együvé. Ahogy az ember nő nagyságban és magasságban, nő mélységben és félelmetességben is: ne akarjuk az egyiket a másik nélkül – vagy helyesebben: minél alaposabban akarjuk az egyiket, annál alaposabban elérjük a másikat."[61]

Nietzsche itt etikát ad az imperializmus osztályharcos burzsoáziája és polgári értelmisége számára. Történeti állásfoglalása itt is sajátszerű. Itt röviden vázolt etikájának az a történeti jelentősége, hogy kizárólag az uralkodó, az elnyomó, a kizsákmányoló osztály etikája, hogy tartalmát és módszerét ez a kifejezett harci pozíció határozza meg. Itt konkretizálódik az etika területén az indirekt apologetikának Nietzsche által történt továbbfejlesztése. Ezzel kapcsolatban két mozzanatot kell különösen kiemelni. Először is azt, hogy Nietzsche a kapitalizmust itt is „rossz oldalainak" apológiájával védelmezi. Míg vulgáris-apologetikus kortársai a kapitalista ember eszményítését helyezik előtérbe, s azon vannak, hogy a kapitalizmus minden árnyoldalát, minden ellentmondását eltüntessék, Nietzsche épp a kapitalista társadalom

[61] XVI. 377.

problematikáját, mindazt, ami benne rossz, állítja elmélkedései középpontjába. Magától értetődően ő is eszményít, azonban bizonyos ironikus kritikával és poetizáló pátosszal a kapitalista embernek épp önző, barbár és bestiális vonásait emeli ki mint azokat a tulajdonságokat, mint azt a típust, amelyre erkölcsileg törekedni kell, ha az emberiséget (azaz a kapitalizmust) meg akarjuk menteni. Nietzsche tehát az emberiség érdekeiről beszél, s az emberiséget a kapitalizmussal azonosítja.

Ámde – s ez a második mozzanat, amelyet hangsúlyozni kell – Nietzsche nem is akart valamennyi ember számára érvényes etikát megalapozni, mint az újkantiánusok vagy a pozitivisták stb. Ellenkezőleg: etikája kifejezetten és tudatosan csak az uralkodó osztályok etikája; emellett, ezalatt van egy tőle minőségileg különböző morál, az elnyomottak morálja, amelyet Nietzsche szenvedélyesen tagad, és amely ellen hadakozik. A morál két rendszere változik ugyan a történelmi körülmények szerint, de lényege szerint a morál két örök típusát képviseli, s a közöttük folyó harc határozza meg Nietzsche szerint a történelem minden alapkérdését. Ezzel a nietzschei etika elismeri bizonyos mértékben az osztályharc tényét, ismét éles ellentétben a direkt apologetikával, amely az osztályharcot épp a minden ember számára egyformán és örökké érvényes etika fegyverével akarja eltörölni, vagy legalábbis erkölcsileg enyhíteni. Az ilyen enyhítésről Nietzsche nem akar tudni; a jelenre vonatkozó kritikája itt is arra irányul, hogy a felsőbbrendű emberek és a csőcselék harcát a demokrácia túlságosan letompítja, hogy a felsőbbrendű ember morálja túl nagy engedményeket tesz a rabszolgamorálnak. Nietzsche tehát a szocializmus mint fő ellenség ellen vívott harcában oda jut, hogy bizonyos fokig elismeri az osztályharc tényét, mint minden morál jellegének és változásának alapját.

Ez persze korántsem jelenti azt, hogy osztályokról és osztályharcról csak némiképp is tisztázott fogalmai lettek volna. Erről nem lehet szó. Nietzschénél az osztályharc úgy jelenik meg, mint a magasabb és az alacsonyabb fajok harca. Már ez a formulázás természetszerűen a polgári ideológia fasizálásának irányába mutat, s mindazok, akik Nietzschét fehérre akarják mosni a Hitlerrel való kapcsolattól, abba kapaszkodnak, hogy fajfogalma teljesen különbözik a Gobineau–Chamberlain–Rosenberg-féle fajfogalomtól. Van is köztük kétségkívül igen tetemes különbség: noha Nietzsche is „biológiailag" alapozza meg társadalmi kategóriáit, noha az ő etikája is az embereknek állítólag gyökeres, örök egyenlőtlenségéből indul ki, s ezt akarja bebizonyítani, noha tehát a nietzschei és a gobineau-i fajelmélet erkölcsi és társadalmi következményekben alapvetően egyezik, mégis az a különbség áll fenn közöttük, hogy Nietzsche nem helyez súlyt az „árja" fajok felsőbbségére, hogy csak egész általánosságban, mitikusan, a felsőbbrendű ember moráljára és a rabszolgamorált ismeri, anélkül hogy tekintettel volna más meghatározásokra is, nemcsak az erkölcsi-társadalmiakra. Ebben a tekintetben tehát közvetlenül inkább Spengler előfutára, mint Rosenbergé.[62] Ennek a különbségnek hangsúlyozása azonban ma csak Nietzsche „nácitlanításának" eszköze. Mert láttuk, hogy Nietzsche ugyanazokat a barbár imperialista következtetéseket vonja le fajelméletéből, mint Rosenberg a chamberlaini fajelméletből, hogy tehát – Lenin szavával szólva – csak úgy különböznek egymástól, mint egy sárga ördög egy kék ördögtől. Ehhez járul még, hogy a társadalomtudomány elködösítése és összezavarása az imperialista korszakban túlnyomóan a fajelmélet vonalán (faj osztály helyett) ment végbe, s ebben a kérdésben is Nietzschéből ugyanaz az obskurantista ir-

[62] Uo. 305.

racionalizmus következik, mint Gobineau-ból és Chamberlainből.

Nietzsche etikája abban is különbözik az idealizmus és a pozitivizmus epigonjainak etikájától, hogy az egyéni problémákat mindig a társadalmi problémákkal való elválaszthatatlan kapcsolatban állítja fel; olyan kérdések, melyeknek pl. az újkantianizmusban döntő szerepük van, mint pl. a legalitás és moralitás, egyáltalában nem fordulnak nála elő. Persze nem arról van nála szó, hogy az egyéni morált valóban a konkrét társadalmi meghatározásokból vezesse le, hanem arról, hogy a szélsőségesen egyéni, lélektani-erkölcsi problémákat intuitív-irracionalista módon egy mítosszá változtatott társadalommal és történelemmel kapcsolja össze. Azonban Nietzsche filozófiájának épp ez a formális, önkényesen szellemes, tartalmilag a legreakciósabb monopolkapitalizmus állandó érdekeit szolgáló expozíciója egyik legfontosabb oka az imperialista korszakban való tartós hatásának. Újkantianizmus (és újhegelianizmus is) kérdésfeltevéseiket nagyon is a „biztonság" idejéből merítik, nagyon is nyíltan törekszenek megszilárdult kapitalizmusra, semhogy a világválság és világforradalmak nagy átalakulási időiben a reakciós burzsoázia valóban felhasználhatta volna őket.

Hasonló okokból túlszárnyalta Nietzsche hatása a közvetlenebb módszerekkel dolgozó, éppoly határozott reakciósokat (pl. az össznémeteket, a Treitschke-típusú reakciósokat). Ezek a „normális" nyárspolgár típusából indultak ki; Nietzsche a dekadens entellektüel típusából. A polgárnak és kispolgárnak az imperialista közgazdaság és politika kiépítésével egyre erősbödő erkölcsi felbomlása igazolta Nietzsche etikájának „prófétai" előrelátását. És tartós hatása nem utolsósorban összefügg azzal, hogy nagymértékben kielégíti a dekadencia ideológiai szükségleteit, az ő érdekköréből veti fel kérdéseit, s az ő értelmében felel rájuk, s mindenekelőtt in-

gerli és előmozdítja dekadens ösztöneit, oly ideológiával, hogy épp ez a dekadencia legyőzése. Nietzsche „dialektikája" tehát itt abban van, hogy egyszerre igenli és tagadja a dekadenciát, s a folyamat eredményét a harcos reakció szolgálatába állítja. Maga Nietzsche igenli a maga számára ezt a „dialektikát"; azt mondja az *Antichrist*-ben: „Leszámítva ugyanis azt, hogy dekadens vagyok, ennek ellentéte is vagyok."[63]

Ezt az ellentétet képviseli a barbárságnak az az etikája, amelyet fent jellemeztünk. És Nietzsche a dekadencia egész problémáját határozottan a feje tetejére állítja, ha legfontosabb lényeges jegyeként azt határozza meg: „Gyűlöljük az önzést."[64] Mert nyilván épp az individualista-egoista hajlamok túlsúlya a társadalmi hajlamokkal szemben a dekadencia legfontosabb lényeges jegyeinek egyike. Azonban Nietzsche épp azzal képes a dekadenseket „gyógyítani", azaz alapjában véve változatlanul maradó lélektani-erkölcsi struktúra mellett feltétlen önigenlésre bírni, s nekik jó lelkiismeretet adni, ha azt sugallja nekik, hogy nem túl nagy mértékben, hanem ellenkezőleg, nem eléggé önzők, jó lelkiismerettel – még önzőbbeknek kell lenniök.

4.

Csak etikája érteti meg Nietzsche állásfoglalását a filozófiának úgynevezett „végső kérdéseiben", az istenhit vagy ateizmus kérdésében. Nietzsche, mint általában ismeretes, szenvedélyesen az ateizmus hívének vallja magát.

Előző, Nietzsche etikájára vonatkozó részletes fejtegetéseink kimutatták, hogy az ateizmust – Zarathustra megfosz-

[63] XV. 11.
[64] Uo. 147.

totta az embereket istentől – a „Minden meg van engedve" új etikájával kapcsolja össze. Isten megölése csak egyik eszköz az emberek megszabadítására az évezredeken át beléjük nevelt gátlásoktól, hogy azokká az immoralistákká formálódjanak, akiknek rendeltetése, hogy a jövő zsarnoki uralkodó rétege legyenek a nyájjal szemben. Ha Nietzsche pl. megszólaltatja a „természethez való visszatérés" motívumát, azonnal hangsúlyozza a Rousseau-val való ellentétet. Nietzsche számára csak egy esetben jön itt valami értelmes dolog létre: „A természet: azaz, hogy merjünk oly erkölcstelenek lenni, mint a természet."[65] S éppígy hamis volna az ilyen helyeket Hobbes természetes állapotával hozni párhuzamba: Hobbesnál az emberiség fejlődésének kiindulópontjáról van szó, a „honnan"-ról, Nietzschénél ellenben a megvalósítandó célról, a „hová"-ról. Itt is tehát világosan látható Nietzsche ellentéte a felvilágosodással, amelyhez ateizmusa miatt akarják egyes magyarázók közel vinni. A felvilágosodásban így állt a probléma: ki kell mutatni, hogy az Istenben való hit semmiféle erkölcsi segítséget nem jelenthet az emberiségnek, hogy ateistákból álló társadalomban az erkölcsi parancsok éppúgy működnének, mint a vallás által patronizált társadalomban. Nietzsche, ellenkezőleg, azt akarja kimutatni, hogy az istenképzet eltűnése (Isten halála) a fent megadott értelemben vett erkölcsi újjászületést hozna magával. Nem tekintve tehát az etika egyéb ellentétességét a „régi" és az „új felvilágosodásban", ellentét van itt a vallás társadalmi-erkölcsi szerepére vonatkozóan is. A „régi" felvilágosodás a vallási képzetet lényegtelennek tartja az emberek erkölcse, cselekvése, érzülete stb. szempontjából; valójában ezeket részint a társadalom, részint az ész határozza meg elégségesen. Nietzsche ellenben – itt történetfilozófiai idealizmus tekintetében mesz-

[65] Uo. 228.

sze túltesz Feuerbach minden gyengeségén – az ateizmushoz való fordulást fordulópontnak tekinti a morál szempontjából. (Csak mellékesen utalunk itt arra, hogy Nietzsche világnézete itt közelről érintkezik Dosztojevszkij bizonyos tendenciáival; hogy Nietzsche a *Feljegyzések a holtak házából* c. művön kívül Dosztojevszkij más műveit is olvasta-e, erről nincs tudomásom; minél kevésbé ismerte Dosztojevszkij egész munkásságát, annál meglepőbb a párhuzamosság a vallásos ateizmus és morál viszonyában.)

Nietzsche ateizmusának ezt a szélsőségesen szubjektív-idealista jellegét már csak azért is ki kell emelni, mert a filozófia legfontosabb kérdéseiben mindig és hatásosan az idealizmus ellenfeleként lépett fel. Állásfoglalása itt is ellentmondásos, kétértelműen csillogó. Egyrészt *Zarathustra*-feljegyzéseiben ezt olvassuk: „Ti úgy hívjátok: isten önfelbomlasztása; de ez csak vedlése; – leveti morális bőrét! S ti nemsokára viszontlátjátok majd, túl jón és gonoszon."[66] S még később a *Wille zur Macht*-ban: „Újra mondom: hány új isten lehetséges még!" Nietzsche itt természetesen Zarathustra nevében fejezi ki személyes kételyeit: ez „csupán egy vén ateista, nem hisz sem régi, sem új istenekben". De a következő szavakkal fejezi be ezt a gondolatmenetet: „Istentípus a teremtő szellemek, a »nagy emberek« típusa után."[67] Már ezek a megjegyzések világosan mutatják Nietzsche ateizmusának egész sajátosságát és történeti helyzetét. Másrészt azonban utolsó írásaiban a kereszténységnek, a Megfeszítettnek gondolati ellenjátékosa nem a minden istentől mentesített világ, nem az ateizmus, vagy legalábbis nemcsak az ateizmus, hanem mint később részletesen látni fogjuk, az új isten is, Dionüszosz.

Látjuk tehát: ez az annyira „radikális" ateizmus mindenütt

[66] XII. 329.
[67] XVI. 381.

elmossa a határokat a vallással szemben, és – bizonyos határokon belül, amelyekről mindjárt szó lesz – nyitva hagyja az ajtót a legkülönbözőbb vallási tendenciák számára. Itt újra mutatkozik Nietzsche tevékenységének sajátossága: összefoglaló ideológiát teremt az imperialista korszak valamennyi határozottan reakciós tendenciája számára; mítosza társadalmilag és ezért erkölcsileg teljesen egyértelmű, minden más tekintetben azonban egészen elmosódott s megenged minden tetszés szerinti értelmezést; ez a fogalmi elhatárolatlanság ugyanekkor nem szünteti meg Nietzsche szimbólumainak érzékeltető, szuggesztív erejét. Ezért éppúgy lehetséges Nietzschében a „fajtabeli" (a fasiszta) mítosz támaszát látni az „idegen" (a keresztény) mítosszal szemben, amit Bäumlernél[68] láthattunk, mint Nietzsche „radikális" ateizmusát magához a kereszténységhez barátságos közelségbe vinni. Nietzsche nővére kezdettől fogva megpróbálta ezt vaskos nacionalista német (alldeutsch) szellemi eszközökkel, a későbbiek stilisztikailag finomult formát találnak ugyanezen tendencia számára. Így pl. Jaspers azt írja Nietzschének a kereszténységhez való viszonyáról: „Ha Nietzschének ateizmust vetnek szemére és *Antichrist*-jére utalnak, ateizmusa mégsem egyértelműen lapos istentagadás, és nem is az istentől való távolság közömbössége; amikor Nietzsche megállapítja kora számára, hogy »isten meghalt«, az megrendülésének kifejezése ... És ha ... becsületessége radikálisan nemmé fokozódik általában minden istenhit ellen, Nietzsche még akkor is csodálatos közelségben marad a kereszténységhez; »ez mégiscsak a legjobb darab eszményi élet, amelyet igazán megismertem: gyermekkoromtól fogva követtem sok zugába, s azt hiszem, sohasem voltam szívemben aljas vele szemben« (Gasthoz, 1881. VII. 21. l.)."[69]

[68] Bäumler: I. m. 99.

[69] Karl Jaspers: Nietzsche, Berlin 1947. 431. k.

Egy mai amerikai – Kaufmann – szerint Nietzschének a kereszténységgel való egyezése túlsúlyban van az eltéréssel szemben.

Mindezek a látszólag nagyon élesen fellépő ellentétességek megoldódnak, ha Nietzsche keresztényellenes polémiájának társadalmi-erkölcsi tartalmát közelebbről vesszük szemügyre. Itt sem szabad a hangot és a stílust kritériumul venni; különben könnyen lehetne Bäumlerrel mondani: „Éles világossággal érezte, hogy saját álláspontja mérhetetlenül kockázatosabb, mérhetetlenül veszedelmesebb volt, mint az egyház legmerészebb racionalista ellenfeléé a XVIII. században."[70] Ezt az ellentétet nem nehéz felmutatni. A felvilágosodásnak a kereszténység ellen vívott harca – még Voltaire-nél is, aki nem volt ateista – mindenekelőtt a feudál-abszolutizmus reális fő támasza ellen irányul; tartalma azért átfogja az emberi élet és gondolkodás minden területét: a világnézet, az ismeretelmélet legáltalánosabb kérdéseitől az etikáig és esztétikáig terjed. Nietzsche polémiája ellenben kizárólag a demokráciának és szocializmusnak állítólagos ideológiai előfutára, a rabszolgamorál képviselője ellen dühöng.

Arra szorítkozhatunk mármost, hogy Nietzsche műveiből röviden néhány döntő helyet idézzünk, amelyek világosan mutatják, hogy az általunk kiemelt motívum nem tetszés szerinti más egyenértékűek közül, hanem veleje Nietzsche kereszténységellenességének. Azzal kezdjük, hogy néhány zárómondatot idézünk az *Ecce homo*-ból. Jellemző módon utána a szövegben csak az az ellentét következik, amely tevékenysége végén döntő Nietzsche számára: „Dionüszosz a Megfeszített ellen." Éppoly jellemző, hogy a hely, amelyet idézni fogunk, a Voltaire-idézettel végződik: „Écrasez l'infâme!" Épp ez az idézet mutatja meg a legszembetűnőbben, mily szél-

[70] Baumler: I. m. 103.

ségesen ellentétes az, hogy mit kell a kereszténységben Voltaire szerint, és mit Nietzsche szerint megsemmisíteni.

„A keresztény morál *felfedezése* olyan esemény, amelynek nincs megfelelője, valóságos katasztrófa... benne minden, ami káros, mérgező, rágalmazó, az élet ellen való, egész halálos gyűlölség, szörnyű egységre van hozva! Kitalálták a »másvilág«, az »igazi világ« fogalmát, hogy a létező *egyetlen* világot megfosszák értékétől – hogy se cél, se ésszerűség, se feladat ne maradjon földi realitásunk számára! Kitalálták a »lélek«, »szellem«, sőt, végül még a »halhatatlan lélek« fogalmát is, hogy a testet megvessék, beteggé – »szentté« – tegyék... Kitalálták a »bűn« fogalmát a hozzátartozó kínzóeszközzel, a »szabad akarat« fogalmával együtt, hogy zavarba ejtsék az ösztönöket, hogy az ösztönök iránt való bizalmatlanságot az ember második természetévé tegyék! Az »önzetlennek«, az »önmagát megtagadónak« fogalmában a tulajdonképpeni dekadenciajelet, az ártalmas által való *csábítatást*, azt, hogy az ember már nem *képes* megtalálni a maga hasznát, az önmaga szétbomlasztását általában az érték jelévé, a »kötelességgé«, a »szentséggé« tette az emberben! Végül – ez a legfélelmetesebb – a *jó* ember fogalmában pártjára álltak mindennek, ami gyenge, beteg, rosszul sikerült, önmaga által szenvedő, mindannak, ami *pusztulásra van szánva* – keresztezték a *kiválogatás* törvényét, eszménnyé tették azt, ami ellentéte a büszke és jól sikerült, az igent mondó, a jövőben bízó, a jövőért kezeskedő embernek – ezt immár a *gonosznak* hívják... S hitték mindezt mint *morált! – Écrasez l'infâme!*"[71]

A késői Nietzschének e gyűlölködő lírai kitöréséhez az ugyancsak ebben a korszakban megjelent *Der Antichrist* c. mű adja a szükséges tárgyi, erkölcsi-társadalmi és történelmi kiegészítéseket. Hogy Nietzsche itt mindenütt az emberek

[71] XV. 125. kk.

egyenlőségének eszméjét igyekszik gondolatilag megvetésre méltóvá tenni és megsemmisíteni, azt nem kell külön idézettel bizonyítani; ez egész tevékenységének alapgondolata. Csak arra akarunk itt újólag rámutatni, hogy Nietzsche magától értetődően sohasem általános etikai megfontolások alapján utasítja el az egyenlőséget, ez a beállítottsága épp a demokráciához, forradalomhoz, szocializmushoz való állásfoglalásából következik, amelyek az ő koncepciója szerint a kereszténység uralmának szükségszerű gyümölcsei. Nietzsche kifejti: „S ne becsüljük le a végzetet, amely a kereszténységből lopódzott be a politikába! Senkinek sincs ma már bátorsága külön jogokhoz, hatalmi jogokhoz, az önmaga és a hozzá hasonlók iránti mély tisztelet érzéséhez – *a distancia pátoszához* . . . Politikánk e bátorsághiány *betege!* Az érzület arisztokratizmusát a legalattomosabban aláásta a lelkek egyenlőségének hazugsága: s ha »a legtöbbek előjogába« vetett hit forradalmakat támaszt, és *fog támasztani* – ne kételkedjünk benne: a keresztény, *keresztény* értékítéletek azok, amelyeket minden forradalom pusztán vérre és bűnre fordít át! A kereszténység minden földöncsúszónak felkelése az ellen, aminek magassága van: »alacsonyak« evangéliuma alacsonnyá *tesz* . . .“[72] S némileg ennek az állásfoglalásnak történelmi-tipológiai kiegészítéseként hozzáteszi valamivel később: „Optikájának patológiai meghatározottsága a meggyőződöttből fanatikust csinál – Savonarola, Luther, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon – az erős, a *szabaddá* lett szellem ellentétes típusát. De a *beteg* szellemnek, a fogalom ez epileptikusainak nagyvonalú magatartása hat a nagy tömegre – a fanatikusok pittoreszkek, az emberiség jobban szeret gesztusokat látni, mint *érveket* hallani . . .“[73] Az alapgondolat világos: a keresz-

[72] VIII. 273.
[73] Uo. 295.

ténységből keletkezik a francia forradalom, ebből a demokrácia, ebből a szocializmus. Ha tehát Nietzsche keresztényellenesként lép fel, valójában a szocializmust akarja megsemmisíteni.

5.

A kereszténység ellen irányuló polémiájában, általában minden társadalmi és morális elmélkedésében Nietzsche azt a látszatot kelti a naiv olvasóban, mintha mindezeket a jelenségeket a materiális valósággal létező test, a biológiai szükségletek és törvények szempontjából ítélné meg. Ez az olvasó illúziója; s nagyon valószínűen magának Nietzschének illúziója is. A klasszika-filológia bizonyos részeinek kivételével Nietzsche ismeretei nagyon kiterjedtek, elevenek és színesek voltak ugyan, de mindig felületesek, másod- vagy harmadkézből valók. Jaspers[74] elismeri ezt még azokra a filozófiai klasszikusokra vonatkozóan is, akikkel Nietzsche egész élete során hevesen vitázott. Azonban itt sokkal többről van szó, mint az ismeretek egyszerű felületességéről. A biológia Nietzsche eszközeinek egyike, hogy módszertanának egy lényeges elemét áltudományosan megalapozza, konkretizálja. Maga a módszer természetesen rég Nietzsche előtt keletkezett. Minden reakciós, biológiai társadalomelméletben (bizonyára nem véletlen, hogy a kettő szabályszerűen össze szokott esni) mindig megjelenik a „biológiai törvény" – az „organikus" a restauráció filozófiájában, a „létért való küzdelem" a „szociáldarwinizmusban" – mint az az alap, amelyből a legkülönbözőbb következtetéseket vonják le a társadalom, a morál stb. területén. Valójában megfordítva áll a dolog. A restaurá-

[74] Jaspers: I. m. 36.

ciónak abból a szükségletéből, hogy a társadalomnak oly fogalmát alkossa meg, amely – logikusan vagy ontológikusan – a priori kizár minden forradalmat, keletkezett az „organikusnak" az a koncepciója, amelyet ez a filozófia azután alapjává tesz, anélkül hogy a fejét törné az analógia tudományos lehetőségén és megokolhatóságán. Minden analógia jó, ha belőle – Adam Müllertől Othmar Spannig – a megfelelő reakciós következtetéseket lehet a tetszetősség némi látszatával levonni. Tudományosan ez a módszertan Menenius Agrippa híres meséje óta nem haladt előre.

Nietzsche idejében a „szociáldarwinizmus" lépett fel mint a társadalmi folyamatok reakciós tárgyalásának ilyen alapvető ideológiája. A reakciós megjelölés helyes azokban az esetekben is, amelyekben az illető gondolkodó, pl. F. A. Lange Németországban, szubjektív tekintetben a haladás hívének vallja magát. Azonban azzal, hogy ezek a gondolkodók olyan módszert választottak, amely nem vezet a társadalmi jelenségek konkrét vizsgálatához, hanem ellenkezőleg, eltérít az ilyen konkrét megismeréstől, mert a „létért való küzdelem" „általános törvénye" minden korszakban minden eseményt egyformán „magyaráz", azaz egyáltalán semmit sem magyaráz, ezzel a módszerrel a süllyedő liberalizmus tendenciáját támogatták: az osztályharcot a társadalom „mozgástörvényeinek" különböző, szabadon kitalált formáival helyettesítették.[75]

A Nietzsche-irodalomban egy időben heves vita folyt arról, szabad-e és mennyire szabad Nietzschét darwinistának tekinteni. Szerintünk ez hiábavaló vita. Először azért, mert Nietzsche sohasem volt több „szociáldarwinistánál" a fent

[75] Marx a szociáldarwinizmust megsemmisítő élességgel bírálja Kugelmannhoz írt, 1870. VI. 27-én kelt levelében; Engels nagyon behatóan Lavrovhoz írt, 1875. XI. 12–17-én kelt levelében. Hangsúlyozza itt, hogy a szociáldarwinistákat mindenekelőtt mint rossz közgazdászokat, és csak azután mint rossz természetkutatókat kell bírálni.

jellemzett értelemben. Másodszor azért, mert épp Nietzschének a darwinizmushoz való viszonya mutatja a legvilágosabban, hogy nem természettudományos felfedezések, ismeretek irányították gondolkodását bizonyos utakra, s állították bizonyos problémák elé, hanem ellenkezőleg, a szocializmus ellen való harcának fejlődése határozta meg minden egyes természettudományos állásfoglalását. Csak abban különbözik hasonlóan beállított kortársaitól, hogy a „természettudományos" megalapozás elvi önkényessége nála éppenséggel cinikus nyíltsággal lép fel, s nem álcázza magát tudományos (többnyire áltudományos) apparátussal mint objektivitással.

Aki emlékszik arra vonatkozó fejtegetésünkre, hogyan értelmezi Nietzsche az ókori társadalmat, észreveheti, hogy pl. az agon, az Erisz stb. felfogását erősen befolyásolja a „szociáldarwinizmus". Ennek megfelelően ebben a korszakban Nietzsche igenlő értelemben emeli ki a darwinizmust. Nietzsche pl. szemére veti D. F. Straussnak, hogy általában magasztalja ugyan a darwinizmust, de nincs bátorsága ahhoz, hogy következetesen erkölcsi problémákra alkalmazza, s itt idealizmusba menekül.[76] Ő maga is néha egészen magától értetődően alkalmaz bizonyos, a darwinizmusból vett képeket egyes jelenségek magyarázatára: „A képekben gondolkodással kapcsolatban is igaza van a darwinizmusnak: az erőteljesebb kép kiszorítja a gyengébbeket."[77] A *Menschliches, Allzumenschliches* korszakában a darwinizmus szerepe sokkal kisebb Nietzsche számára. Nem polemizál vele, de sokkal ritkábban használja magyarázataiban. Ha itt ennek az átmeneti időnek általunk kiemelt fejlődéselméleti tendenciáira gondolunk, ez a háttérbe tolódás érthető lesz. Csak amikor Nietzsche túlmegy ezeken az illúziókon, lesz mind élesebb,

[76] I. 220. kk.
[77] X. 137.

elutasítóbb a magatartása Darwinnal és a darwinizmussal szemben. Már a *Fröhliche Wissenschaft*-ban gúnyolódik a a darwinizmuson plebejus jellege miatt: „Az egész angol darwinizmus körül olyasvalami lengedez, mint az angol túlnépesedés fojtó levegője, mint kisemberszag, mint ínség és szűkösség." Ez az ironikus *argumentum ad hominem* azonban csak az elvi elutasítást vezeti be: „A létért való küzdelem csak *kivétel*, az élethez való akarat időleges korlátozása; a nagy és a kis harc mindenütt a túlsúlyért, növekedésért és terjeszkedésért, hatalomért folyik, a hatalomra törő akarat értelmében, amely éppen az élethez való akarat."[78]

E fordulat tulajdonképpeni tartalma azonban csak az utolsó művek és feljegyzések részletes fejtegetéseiben tanulmányozható, ahol igazi motívumai nietzschei nyíltsággal kerülnek szóba. A *Götzendämmerung*-ban és a *Wille zur Macht*-ban mármost nyíltan kifejezi – új – darwinizmusellenességének döntő motívumát. Itt is világosan kifejeződik Nietzsche hasonlósága és különbözősége a közönséges „szociáldarwinistákkal" szemben. Egyikük sem magának a természetes fejlődésnek tényeit tekinti, hanem a „létért való küzdelem frázisát" (Marx) ama perspektívára vonatkozó értékelésük álláspontjáról alkalmazzák, amely a burzsoázia és proletariátus osztályharcából a jelent és jövőt illetően adódik számukra. A kapitalizmus közönséges „darwinista" apologétái az 1850 utáni kornak felszínesen általánosított tapasztalataiból indulnak ki; azt hiszik, ha a létért való küzdelem akadálytalanul fejti ki hatását a társadalomban, akkor feltétlenül az „erősek" (a kapitalisták) győzelmével végződik. Itt szólal meg Nietzsche szkeptikus-pesszimista kritikája. A társadalmi „létért való küzdelem" „normális" feltételei szükségképp a „gyengéket" (a munkásokat, a tömegeket, a szocializmust) segíti uralomra. Ennek

[78] V. 285.

megakadályozására egészen különös intézkedéseket kell tenni. Nietzsche itt nemcsak, mint etikájában, az imperialista barbárság „prófétája", hanem ezen túlmenően keresi azokat az új típusú uralmi formákat, amelyek megakadályozhatnák a proletariátus felemelkedését. A hangsúly az „új" szón nyugszik; mert Nietzsche, mint láttuk, nagyon szkeptikus az ő korában alkalmazott elnyomási kísérletekkel szemben (megélte a szocialista törvény megfeneklését); nem hitt abban, hogy a korabeli kapitalisták, a politikai konzervatívok, úgy, ahogy vannak, képesek volnának ilyen mű végrehajtására. Erre épp azok a „föld urai" hivatottak, akiknek tudatos kitenyésztése Nietzsche etikájának alapgondolata volt. (Látni lehet itt, hogy Nietzsche nemcsak az imperializmust, hanem vele együtt a fasizmust is gondolatban előlegezte; ez természetesen nem történhetett meg csak viszonylagosan is konkrét formában, hanem csupán mitikus általánosságban.) Ha tehát felmutattuk itt az éles ellentétet Nietzsche és a kapitalizmus közönséges, direkt apologétái között, röviden rá kell mutatnunk a közös módszerekre is a darwinizmusra vonatkozóan: egyik sem a darwinizmus helyességének és a társadalmi jelenségekre való alkalmazhatóságának felülvizsgálatából indul ki, hanem mind a ketten saját politikai célkitűzéseikből és ezek perspektíváiból. Végelemzésben tehát mégis ugyanarról a módszerről van szó, akár a közönséges apologéták korlátolt optimizmusból a kapitalista fejlődésre vonatkozóan igenlik Darwint, akár Nietzsche imént jelzett szkepszise következtében tagadja Darwint, és harcol ellene. Mind a két esetben a darwinizmus csupán mitologizált ürügy a proletariátus elleni ideológiai harcra.

Ilyen megfontolások értelmében Nietzsche a *Götzendämmerung*-ban szemére veti Darwinnak: „Darwin megfeledkezett a szellemről (– ez angol dolog!), *a gyengéknek több a szellemük*... Csak akkor teszünk szert szellemre, hogyha szükségünk van rá – elvesztjük a szellemet, ha már nincs szükségünk

rá. Akinek ereje van, nem törődik a szellemmel (»Hadd veszszen! – gondolják ma Németországban – mégis megmarad nekünk a *birodalom* . . .«) Szellemen, mint látni lehet, értem az óvatosságot, a türelmet, a cselt, a tettetést, a nagy önuralmat és mindazt, ami *mimikri* (az utóbbihoz tartozik az úgynevezett erény nagy része)." Az előző fejtegetésekben, mint már előbb láttuk, Nietzsche kétségbe vonja, hogy a létért való küzdelem általános jelenség; a hatalomra törő akarat általános, amaz csak kivételes eset. Ehhez csatlakozik most kortársai szociáldarwinizmusának elvi elutasítása, amely nála természetesen mint maga a darwinizmus jelenik meg: „Feltéve azonban, hogy van ilyen küzdelem – s csakugyan, előfordul –, az, sajnos, megfordítva végződik, mint Darwin iskolája gondolja, s mint vele együtt talán kívánni *szabad volna:* tudniillik az erősek, a kiváltságosok, a boldog kivételek hátrányára. A nemek *nem* nőnek tökéletességben: a gyengék mindig újból legyűrik az erőseket – mert ők a nagy szám, *okosabbak* is . . ."[79]

A *Wille zur Macht*-ban ezt a problémát részletesebben tárgyalja. Hogy az ismétléseket elkerüljük, csak az ezeket a fejtegetéseket kiegészítő motívumokat emeljük ki, amelyek persze a harcos-reakciós világnézet fejlődése szempontjából nagy jelentőségre tettek szert az imperialista korszakban. Nietzsche Darwinnal szembeni oppozícióját három pontban foglalja össze: „*Első tétel:* az ember mint nem, *nem* tesz haladást. Elér ugyan magasabb típusokat, de ezek nem maradnak meg. A nem színvonala *nem* emelkedik."[80] Világos ennek a tételnek az imént idézett társadalmi fejtegetésekből való levezetése: mivel az osztályharc (a létért való küzdelem) nem hozza létre automatikusan a Nietzsche által kívánt magasabb embertípust, azért nem lehet a természeti és társadalmi fejlődés törvénye. De

[79] VIII. 128.
[80] XVI. 147.

ezen túlmenően is Nietzsche tétele a reakciós jövőbe mutat: az emberiség csúcstermékei egyenértékűek, a társadalom spontán dinamikája csak elronthatja, tönkreteheti őket; oly intézmények teremtésére van szükség, amelyeknek segítségével a természet e csúcsteljesítményei nemcsak fenntarthatók, de rendszeresen tenyészthetők is. Ime, a módszertani „modell" a fasiszta fajelmélet és különösen gyakorlati alkalmazása számára; a nietzschei ideológiának a hitlerizmus világnézetére való jelentősége semmiképp sem csökken azzal, hogy azt a chamberlaini, nem pedig a nietzschei fajelméletre alkalmazzák; a kettőnek különbségére már rámutattunk.

A következő tétel, amely a magasabb típus törékenységére és veszélyeztetettségére vonatkozik, ugyanazon megfontolások alapján, kereken tagad minden fejlődést a természetben és a történelemben. Nietzsche azt mondja: „Az ember mint nem, nem mutat haladást bármilyen más állathoz képest. Az egész állat- és növényvilág nem fejlődik alacsonyabbrendűekből magasabbrendűekké ... Hanem minden egyszerre és egymás fölé és összevissza és egymás ellenében."[81] Ez a tétel is, noha tárgyilag nem haladja meg a legvulgárisabb antidarwinista érvelést, ugyancsak nagy jelentőségre tesz szert az imperialista korszak reakciós világnézeteinek kibontakozásában. Láttuk, hogy Nietzsche az indirekt apologetikában túlmegy Schopenhaueren, s ebben a fő pont az indirekt apologetika historizálása. Ugyancsak rámutattunk arra, hogy a fordulat oka az indirekt apologetika módszerében rejlik; ezt meghatározza az, hogy most már nem a polgári haladásgondolat a fő ellenség (ezellen fegyverül szolgálhatott minden történelmiségnek schopenhaueri tagadása), hanem a szocialista haladásgondolat, amely túlmutat a kapitalista társadalmon. Ezzel a dialektikus történelmi felfogással az irracionalizmusnak más, de ugyancsak történelmi-

[81] Uo.

nek látszó valóságmagyarázatot kellett szembeállítania, ha korszerű akart maradni, és reakciós szellemben akart hatni. A reakciós tartalomnak, a kapitalista társadalom apologetikus védelmének – mint az emberiség fejlődése felülmúlhatatlan csúcsának és végpontjának – azonban egyúttal a történelem, a fejlődés, a haladás megszűnéséhez kellett vezetnie. Ez a látszólagos – az objektív valóságtól eltérítő – együtthaladás a kor szükségleteivel, emellett a történelemnek olyan mitizálása természetben és társadalomban, hogy benne nemcsak más reakciós fejlődési tartalmak és célok jelennek meg, hanem maga a fejlődés feloldja, megszünteti önmagát a mitikus előadásban: ez itt az irracionalista Nietzsche leglényegesebb gondolati teljesítménye.

A harmadik tétel már nem tartalmaz számunkra semmi különös újat. Nietzsche benne mindenekelőtt a „szociáldarwinizmus" liberális értelmezői (pl. Spencer) ellen fordul, akik, Nietzsche szavai szerint, az ember „domesztikációjában", a barbár ösztönök megszelídítésében a darwini tanításnak a társadalom fejlődésére való fontos alkalmazási területét látták. Nietzsche azt mondja: „Az ember domesztikációja (a »kultúra«) nem hatol mélyre... Ahol mélyre hatol, ott azonnal elfajulássá lesz (a keresztény típusa). A »vad« ember (vagy morálisan kifejezve: a *gonosz* ember) a természethez való visszatérés – és bizonyos értelemben az ember felépülése, a »kultúrából« való *kigyógyulása*..."[82] Nietzschének annyiban igaza van a liberális apologétákkal szemben, hogy az ösztönök humanizálása a kapitalizmusban csakugyan nem lehet mélyreható, de épp itt mutatkozik meg világosan, hogy Spencer is, Nietzsche is kizárólagosan belevetítik társadalmi eszményeiket a darwinizmusba, nem pedig belőle szereznek ismereteket. Egyébként csak azt látjuk újra, hogy Nietzschénél – az afo-

[82] Uo. 148.

risztikus forma ellenére is – teljességgel rendszeres gondolatösszefüggéssel van dolgunk, amelynek elágazásai persze csak a valóságos társadalmi középpontból válhatnak láthatókká.

A módszert, amelyet itt leírtunk, pontosan követhetjük Nietzsche minden természetfilozófiai megnyilatkozásában. Ezek annyiban igen nagy jelentőségűek az imperialista korszak filozófiája szempontjából, hogy Nietzschét merészsége, a cinizmusig menő következetessége itt is a csak sokkal később nyíltan fellépő módszerek és elméletek előfutárává tették. Már a 80-as években határozottan megkezdi valamennyi természettudományos kategória mitizálását, társadalomfilozófiájának fő elveit határozottan belevetíti a természeti jelenségekbe, s azután kiolvassa belőlük, s ezzel hatalmas „kozmikus" hátteret ad nézeteinek, mint egy általános világtörvényszerűség megjelenési módjainak. E módszer példájaként idézem a *Jenseits von Gut und Böse* ismert helyét, ahol Nietzsche a kizsákmányolás megszüntethetetlenségét, ártatlanságát, igenlésre méltó voltát azzal véli bebizonyítani, hogy – a fent vázolt módszer értelmében – felmutatja a kizsákmányolásban minden életnek és ezért természetesen minden társadalmi létnek is elutasíthatatlanul alapvető, általános törvényszerűségét. „Itt – fejti ki Nietzsche – alaposan a dolog mélyére kell menni, s tartózkodni kell minden érzelmi gyengeségtől; maga az élet *lényegileg* az idegennek és gyengébbnek elsajátítása, megsértése, legyűrése, elnyomás, keménység, a sajátos formáknak másra való rákényszerítése, bekebelezése és legalábbis, legenyhébb formában, kizsákmányolás ... A »kizsákmányolás« nem egy megromlott vagy tökéletlen és kezdetleges társadalom sajátja: az élőnek *lényegéhez* tartozik mint szerves alapfunkció, következménye a tulajdonképpeni hatalomra törő akaratnak, amely épp az élethez való akarat."[83]

[83] VII. 237. k.

Ha egyszer ez a módszer fel van találva, akkor játszi könnyedséggel keletkezik az a világkép, amelyben minden élő és élettelen éppúgy a hatalomra törő akarat jelensége, ahogyan Schopenhauernál az akarat jelensége volt; az alapelv mitikus konkretizálása, mivel az alkalmazásban ugyanaz az önkény érvényesül, magával hozza a megfelelő, már tárgyalt konkretizálásokat. Így természetesen maga a test „hatalmi alakulat",[84] így „az állítólagos »természeti törvények« hatalmi viszonyok formulái",[85] így uralkodik a hatalomra törő akarat az egész fizikában: „Felfogásom szerint minden specifikus test arra törekszik, hogy meghódítsa az egész teret, és kiterjessze erejét (hatalomra törő akarat), és visszataszítsa mindazt, ami ellenszegül terjeszkedésének. De folyton más testek hasonló törekvéseibe ütközik, s végül is elrendeződik azokkal (»egyesül«), amelyek eléggé rokonok vele: – *így hát együtt konspirálnak a hatalomért.* S a folyamat folytatódik . . ."[86] És így tovább. A *Jenseits von Gut und Böse* c. művében pedig Nietzsche megformulázza a természetfilozófiára vonatkozó programját – néhány, igazolhatóságot illető fenntartással, amelyek a későbbi feljegyzésekben egészen hiányoznak –: „A világ belülről nézve, a világ »intelligibilis jellege« szempontjából meghatározva és megjelölve – éppen »hatalomra törő akarat« és semmi ezen kívül."[87]

Mindezek a tendenciák Nietzsche filozófiájának legbensőbb eszméje köré csoportosulnak, az „örök visszatérés" tanítása köré. Ez a tanítás – mint az áltudományosság és a vad fantasztikum keveréke – nagy zavarba ejt sok Nietzsche-magyarázót. Sőt Bäumler[88] éppenséggel el akarja távolítani Nietzsche

[84] XVI. 126.
[85] XIII. 82.
[86] XVI. 114.
[87] VII. 58.
[88] Bäumler: I. m. 79.

„autentikusan" fasiszta rendszeréből. Innen tekintve teljes joggal. Azért ugyanis, ami az örök visszatérés döntő társadalmi funkciója volt Nietzsche gondolkodása számára: annak elutasításáért, hogy a történelem valami elvileg újat képes létrehozni (szocializmust osztálytársadalom után), a „nemzeti szocialista világnézet" teljes értékű kárpótlást ad: a faj változtathatatlanságának tanát, amely szerint a „Harmadik birodalom" csak tudatosan létrehozott megújítása ezeknek a változás nélküli őserőknek. A többi polgári magyarázó számára az az alig megszüntethető nehézség támad, hogy az örök visszatérés eszméjéből ártatlan entellektüel-ügyet csináljanak. Kaufmann[89] pl. úgy tekinti, mint a pillanat felmagasztosítását (sőt, párhuzamba állítja a *Faust*-tal), vagy mint a tenyésztés eszközét, természetesen mindig elhallgatva, milyen célból akar Nietzsche tenyészteni.

Magánál Nietzschénél az örök visszatérés az a fogalom, amely döntően kiegyenlíti a levés (Werden) fogalmát. Ennek a kiegyenlítésnek szükséglete pedig abban van, hogy a levésnek nem szabad (a kapitalista rendszerrel szemben) semmi újat létrehoznia, ha nem akar hűtlen lenni Nietzsche rendszerében teljesített funkciójához. Megismerkedtünk már Nietzschének azzal a tendenciájával, hogy a levést látszatmozgássá változtassa át, s csupán a hatalomra törő akarat „örök kozmikus" törvényszerűségén belül a változatok teremtésének szerepét juttassa neki. Az örök visszatérés még szűkebbre vonja ezeket a határokat: valami újnak keletkezése „kozmikusan" lehetetlen. „A körforgás – írja Nietzsche már a *Fröhliche Wissenschaft* idején – nem olyasmi, ami *lett*, hanem őstörvény, mint ahogy őstörvény az *erőmennyiség*, kivétel és túllépés nélkül. Minden levés a körforgáson és az erőmennyiségen belül van."[90] A késői vázlatoknak egyik legrészletesebb helye tiszta

[89] Kaufmann W. A.: Nietzsche, Princeton, 1950. 282., 286. stb.

[90] XII. 61.

képet ad erről. Nagyon kevéssé érdekel itt bennünket Nietzschének[91] állítólag természettudományos megokolása erre vonatkozóan; annyit ér, mint egyéb kirándulásai erre a területre. Sokkal fontosabbak a következtetések; Nietzsche teológusnak tekint mindenkit, aki elismeri valami újnak keletkezését a világban. „Ehhez az ötlethez – hogy tehát a világ szándékosan *kerül* egy célt, sőt, egy-egy körforgásba való bekerülést is mesterségesen meg tud akadályozni – mindazoknak el kell jutniok, akik a világra rá szeretnék parancsolni az *örök újdonsághoz* való képességet, azaz egy olyan véges, meghatározott, változatlanul egyformán-nagy erőre, mint amilyen »a világ«, a formáinak és helyzeteinek *végtelen* újjáalakításához szükséges csodás képességet. A világnak eszerint, bár nem isten többé, mégis megvan az isteni teremtőereje, a végtelen változás ereje; önkényesen *megtiltja* magának valamelyik régi formájára való visszatérését; nemcsak szándéka, de eszközei is megvannak arra, hogy *megóvja* önmagát minden ismétlődéstől."[92]

Nietzsche etikájában a levésre helyeztük a súlyt. Azt hisszük, joggal, mert benne rejlik közvetlen megokolása ennek az etikának, különösen forradalmi gesztusainak, pl. minden érték átértékelésének. Hogy összetörje a régi erkölcs „tábláit", amelyekre az erkölcs „örök parancsai" vannak bevésve, Nietzsche az – általa gyakran Hérakleitoszra visszavezetett – levést használja filozófiai faltörő kosnak: a „levés ártatlansága" a közvetlen előfeltétele Nietzsche aktivizmusának, harcos reakciósságának; annak, hogy túlhaladta Schopenhauer pesszimizmusát. A nietzschei levésnek ezért túl kell mennie a schopenhaueri „jelenségvilágnak" teljesen értelmetlen, nyilván csak látszólagos mozgalmasságán. Azonban a nietzschei filozófia

[91] „Nem engedjük meg magunknak egy *végtelen* erő *fogalmát, mert összeegyeztethetetlen az »erő« fogalmával.* Tehát – a világnak az örök újdonsághoz való képessége is hiányzik." XVI. 397.

[92] XVI. 396. k.

legmélyebb lényegében rejlik, hogy mindez csupán előjáték lehet; emlékezzünk a *Zarathustra* felépítésére: az első részben a levés gondolata uralkodik mindenen, pl. az emberfeletti ember megteremtésére vonatkozó felhívásban, de betetőző befejezésként, a *Mámoros ének*-ben az azonosnak visszatérése jelenik meg. (Ezen az alapvető konstrukción mit sem változtat, hogy a visszatérés gondolata epizodikusan már korábban felmerül egynéhányszor.) Bäumler nagyon felületesen és Nietzsche-ellenesen gondolkodik, ha itt ellentmondást sejt a hatalomra törő akarattal szemben. Nietzsche itt teljesen tisztában van rendszerének igazi hierarchiájával. A *Wille zur Macht*-ban azt mondja: „A levésre *rányomni* a lét jellegét – ez a *hatalomra törő akarat betetőzése* ... Hogy *minden visszatér*, ez a *levés világának* legszélsőbb *közelítése a lét világához –: a szemlélet csúcsa.*"[93] Egészen eltekintve attól, hogy Nietzsche számára a hatalomra törő akarat minden levés mozgatóelve ugyan, önmagában azonban – éppúgy, mint Schopenhauer akarata – valami, ami nem lett: „Azt, ami az oka annak, *hogy* egyáltalában van fejlődés, nem lehet újra a fejlődésre vonatkozó kutatás útján megtalálni; ne akarjuk úgy érteni, hogy »levésben van«, még kevésbé úgy, hogy lett ... Lehetetlen, hogy a »hatalomra törő akarat« lett."[94] Világosan láthatjuk itt, milyen felületes Nietzschénél minden levés, minden, ami történelmi: csupán jelenségmódja „örök" elveknek.

Ez a hierarchia természetesen – logikailag tekintve – magában vaskosan ellentmondó; az örök visszatérésről szóló mítosz mint a hatalomra törő akarat legfőbb beteljesülése, azt lehetne mondani, kemény ellentmondásosságot és pittoreszk, körvonal nélküli eklektikát egyesít magában. A két szélsőségnek azonban a szocializmus elleni harcnak álláspontjáról, az

[93] Uo. 101.
[94] Uo. 155.

imperialista barbárság szempontjából ugyanaz a funkciója: minden erkölcsi gátlás felszabadítása ennek a társadalmi harcnak kíméletlen végigküzdésében. Nietzsche korlátlan szabadsága, mint láttuk, megteremti a „föld urai" számára azt az elvet: „Minden meg van engedve"; a fatalista szükségszerűség nála ugyanehhez a következtetéshez vezet. A *Götzendämmerung*-ban Nietzsche egészen egyértelműen felteszi a kérdést: „Mi lehet a *mi* egyedüli tanításunk? – Az, hogy az embernek senki sem *adja* a tulajdonságait, sem isten, sem a társadalom, sem szülei és elődei, sem *ő maga*... *Senki* sem felelős azért, hogy egyáltalán létezik, hogy ilyen meg ilyen természetű, hogy ilyen körülmények között ebben a környezetben van. Lényének végzetszerűsége nem választható el mindannak végzetszerűségétől, ami volt és lesz... Az ember szükségszerű, az ember egy darab végzet, az ember az egészhez tartozik, az egészben *van* – nincs semmi, ami létünket megítélhetné, megmérhetné, összehasonlíthatná, elítélhetné, mert ez annyi volna, mint az egészet megítélni, megmérni, összehasonlítani, elítélni... *de nincs semmi az egészen kívül!*... Csak ezzel áll újra helyre a levés ártatlansága..."[95] S az örök visszatérés indirekt-apologetikus, erkölcsi funkciója teljességgel ugyanaz. Az örök visszatérés döntő hirdetését a *Zarathustrá*-ban csakugyan úgy vezeti be a filozófus, hogy a „legrútabb ember" hirtelen mint megvilágosodást mondja ki a nietzschei bölcsességet: „»Ez volt – az élet?« szólok majd a halálhoz. »Rajta! Még egyszer!«"[96]

A nietzschei filozófia e központi motívumának álláspontjáról tehát a – logikailag összeegyeztethetetlen – gondolatsorok tartalmi egységbe illeszkednek: „a levés ártatlanságában" keletkezik Nietzsche álforradalma, a polgárság átmenete a „biz-

[95] VIII. 100. k.
[96] VI. 462.

tonság" liberális korából a „nagy politikának", a föld uralmáért való harcnak korába. Az átértékelés pátoszának minden túlfeszítése mellett azonban ez az átalakulás éppen csak álforradalom, a kapitalizmus reakciós tartalmának puszta fokozása, forradalmi gesztusokkal díszítve. Az örök visszatérés funkciója pedig az, hogy kimondja ennek a mítosznak végső értelmét: az így megteremtett barbár-zsarnoki társadalmi rend végleges, tudatos megvalósulása annak, amire mindig törekedtek az eddigi történelemben, ami többnyire megfeneklett, s csak néha-néha sikerült részben. Ha most ennek a gondolatrendszernek módszertani struktúráját nézzük, azt látjuk, hogy ez a rendszer teljesen megfelel a hitlerinek, csakhogy az utóbbiban a chamberlaini fajelmélet van mint új kiegészítő elem az örök visszatérés helyébe beépítve. Nietzschének a hitlerizmushoz való gondolati közelségét tehát nem lehet eltörölni Bäumler vagy Rosenberg hamis állításainak, hamisításainak stb. megcáfolásával: ez a közelség objektív tekintetben még nagyobb, mintsem ezek elképzelték.

6.

A növekvő és növekedésében egyre kritikátlanabbá váló mítoszszükségletben világosan kifejeződik a burzsoázia hanyatlási korszaka: a valóságos fejlődéssel szembeállítják a burzsoázia vágyálmát a mítosznak álobjektív formájában, holott a felemelkedés korának világnézeti rendszerei a feudális legendákkal szemben épp a természet és történelem valóságos fejlődési tendenciáira próbáltak hivatkozni.

Nietzsche különleges álláspontját az határozza meg, hogy a mítoszteremtésben annyira merész gondtalanságot mutat, amilyet az általános polgári fejlődés csak az első világháború végén, megközelítőleg talán Spenglerben ért el újra.

A *Götzendämmerung*-ban gúnyos polémiája az „igaz világ" (az objektív valóság) koncepciója ellen irányul, és levezetése azokban a tételekben csúcsosodik ki, amelyek „a leghosszabb tévedés végét", az „emberiség tetőpontját" hirdetik: „Az igaz világot eltöröltük: melyik világ maradt meg? Talán a látszólagos világ?... De nem! *az igazi világgal eltöröltük a látszólagosat is.*"[97]

Nietzsche azonban nem elégszik meg puszta ismeretelméleti megállapításokkal. Egész ismeretelmélete az ő számára csak a fegyverek egyike a szocializmus ellen vívott fő harcában. Ezért, következetesen, ugyanabban a műben társadalmilag konkrét meghatározását adja annak, amit ért „immanencián"; tudniillik nemcsak – ismeretelméletileg – a képzetek világát érti rajta, hanem tőle elválaszthatatlanul általánosan filozófiailag a mindenkori társadalmi állapotot; konkrétan szólva, a kapitalizmust. S mindenki, aki túlmegy ezen az „immanencián", az ő szemében filozófiailag megvetendő reakciós. Természetesen itt is, mint az előző fejezetekben láttuk, a keresztényeket és szocialistákat egyaránt mint a „transzcendencia" képviselőit, mint reakciósokat, filozófiailag és erkölcsileg megvetésre méltókként állítja oda. „De akkor is – mondja Nietzsche –, ha a keresztény a »világot« elítéli, megrágalmazza, bepiszkítja, ugyanabból az ösztönből cselekszik, mint a szocialista munkás, aki a *társadalmat* ítéli el, rágalmazza meg, piszkítja be: még maga az »utolsó ítélet« is a bosszú édes vigasza – a forradalom, ahogyan a szocialista munkás is várja, csak kissé távolabbra gondolva... Maga a »másvilág« – mire kellene a másvilág, ha nem eszköz volna ennek a világnak bepiszkítására?..."[98] Végelemzésben az imperializmus polgári filozófiájának minden „immanenciája"

[97] VIII. 83.
[98] Uo. 142.

erre a célra törekszik: hogy az ismeretelméletből levezesse a kapitalista társadalom „örökkévalóságát". Nietzsche különös jelentősége abban van, hogy az imperialista filozófiának ezt a közös gondolatát szuggesztív paradoxonokban nyíltan kimondja, s ezzel az ismeretelméletben is a harcos reakció vezető ideológusa lesz.

Nietzschének részletekbe menő ismeretelméleti nyilatkozatai kevéssé érdekesek. Itt csak azoknál a mozzanatoknál akarunk röviden időzni, amelyekben Nietzsche sajátos históriai jellege jut kifejezésre. Ilyen mozzanat az, hogy Nietzsche ezt az ő modern imperialista szubjektív idealizmusát és agnoszticizmusát Hérakleitoszra alapozza. Ez a száraz tudományosságon túlmenő, „világnézeti" jelleget ad agnoszticizmusának, s ezzel megkönnyíti számára az agnoszticizmusnak a mítoszteremtésbe való átcsapását. (Nem csoda, hogy épp fasiszta hívei, mint Bäumler, helyeznek oly nagy súlyt Hérakleitosztól való származására; így könnyebben lehet őt kiemelni a polgári filozófia nagy folyamából, amelybe beletartozik, és Hitler „magános" előfutárává tenni.)

Még tanulságosabb azonban másrészt, hogy a Hérakleitosz-értelmezésekben iskolapéldáját tanulmányozhatjuk annak az általános felfogásunknak, hogyan lesznek a reakciósok kezében a dialektika problémáiból az irracionalizmus mítoszai. A *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filozófia a görögök tragikus korszakában)* c. tanulmányához (1872–73) írt feljegyzéseiben Nietzsche rátér Hérakleitosz dialektikájának egyik központi tételére: „Minden dolog mindenkor magában hordja ellentétét", és Arisztotelésznek e tétel ellen folytatott polémiájára. Kommentárja igen jellemző: „Hérakleitosz királyi tulajdona az intuitív gondolkodás legmagasabb rendű ereje; a másik gondolkodásmóddal szemben, amely fogalmakban és logikai kombinációkban megy végbe, tehát az ésszel szemben hűvösnek, érzéketlennek, sőt ellen-

ségesnek mutatkozik, és szinte öröme telik abban, ha intuitív úton nyert igazsággal ellentmondhat neki."[99] Látjuk: Nietzsche egyszerűen azonosítja az értelemnek a saját ellentmondásossága által való kritikáját – Hérakleitosz nagy dialektikus felfedezését – az intuíciónak az ésszel szemben való szuverén felsőbbségével.[100] Nietzsche további fejtegetései azután, következetes módon, Hérakleitosz dialektikáját szoros kapcsolatba hozzák Schopenhauernak tudatosan dialektikaellenes irracionalizmusával. Teljességgel ugyanebben az értelemben magyarázza Nietzsche a hérakleitoszi levést is. A *Geburt der Tragödie (A tragédia születése)* idejéből (1870–71) való tanulmányokban azt olvassuk róla: „A levésben mutatkozik a dolgok képzettermészete: nincs *semmi,* semminek sincs *léte,* minden lesz, azaz: minden képzet."[101] Ne higgyük, hogy csupán Nietzsche – Schopenhauer által befolyásolt – ifjúkori felfogásáról van szó. A létről és levésről való ez a felfogás Nietzsche életművének egész ismeretelméletében uralkodik. Ha pályája végén, a *Götzendämmerung*-ban ismét rátér Hérakleitoszra, éppen ezt a gondolatot emeli ki: „De abban mindig igaza lesz Hérakleitosznak, hogy a lét üres fikció. A »látszólagos« világ az egyetlen: az »igazi világot« csak *hozzáhazudták* . . ."[102] Sőt, Nietzschének a filozófiatörténet tényeivel való merész nemtörődése folyton nő. A *Wille zur Macht*

[99] X. 32.

[100] Az, hogy Nietzschének sejtelme sincs az értelem és ész különbségéről és hogy a két kifejezést azonos értelemben alkalmazza, nemcsak azt mutatja, hogy mint Jaspers is elismeri, Nietzsche nem ismerte a legfontosabb filozófusokat, hanem, ami sokkal fontosabb, egyúttal azt is, hogy az imperialista irracionalizmus a gondolatkultúrának durvább, alacsonyabb színvonalára süllyedt le. Kierkegaard pl. még sokkal finomabb gondolatapparátussal harcolt Hegel ellen.

[101] IX. 197.

[102] VIII. 77.

előmunkálataiban még a materialista Démokritosznak is Nietzsche irracionalizmusa mellett kell tanúskodnia.

Csak ezekről az ismeretelméleti eredményekről visszatekintve méltathatjuk helyesen az örök visszatérésről szóló nietzschei tanításnak mint a létnek a levésen aratott győzelmét. Láthatjuk, hogy a benne alkalmazott létfogalomnak nincs semmi közössége a valóságos léttel (a tudattól független létezéssel), sőt, ellenkezőleg, arra hivatott, hogy épp a – csak intuitív módon, „megvilágosodás" által megragadható – mítosznak az objektivitás látszatát kölcsönözze. Nietzsche levésfogalma, mint Hérakleitosz-értelmezésében láthattuk, mindenekelőtt arra szolgál, hogy megsemmisítse a valóság minden objektivitását, minden megismerhetőségét. A *Wille zur Macht*-ban azt írja: „A levő világ jellege, mint *megformulázhatatlan,* mint »hamis«, mint »önmagának ellentmondó«. *Megismerés* és *levés* kizárják egymást."[103] Ugyanabban az elmélkedésben Nietzsche egészen következetesen meghatározza a lét fikció jellegét: „*A lét feltevése* szükséges, hogy gondolkodni és következtetni tudjunk. A logikának csak a változatlan számára vannak formulái. Ezért ennek a feltevésnek még nem volna bizonyító ereje a realitásra nézve; »a létező« hozzátartozik a mi optikánkhoz."[104] De ha a lét puszta fikció, hogyan keletkezhetik az örök visszatérésben olyan lét, amely magasabb rendű a – legalább képzetszerű – reális levésnél?

Itt egészen világos lesz, mennyiben fejleszti tovább Nietzsche az irracionalizmust Schopenhauerhoz és Kierkegaard-hoz viszonyítva. Ez utóbbiaknak – az idealista dialektika mint a polgári haladáskoncepció legmagasabb formája ellen harcolva – szintén szembe kellett helyezkedniök a lét dialektikus mozgásával, s vele szemben a misztikus, csak intuitív módon

[103] XVI. 31.
[104] Uo. 30. k.

megragadható léthez kellett folyamodniok. Mivel azonban a hegeli dialektika elleni polémiájuk csak a polgári filozófián belül folytatott irányharc volt, megelégedhettek a dialektikának reakciós-irracionalista korlátozásával és eltorzításával. (Negatív és pozitív filozófia megkülönböztetése Schellingnél, stádiumok Kierkegaard-nál.) Azok a megkülönböztetések, amelyek ennek következtében a lét „alsóbbrendű" és „felsőbbrendű" fajai között keletkeznek, irracionalisztikusan tudományellenes jelleget és hierarchiát mutatnak ugyan, de mégis, legalább az „ugrás"-ig, formailag bizonyos logikai rend területén maradnak. Azt lehetne mondani: a dialektikának Hegelből eltorzítva átvett, szétszakított darabjai Schelling és Kierkegaard számára megmentik az ésszerű összefüggések minimumának látszatát. Nietzsche azonban az ilyen összefüggéseket mindjárt kezdetben felbontja Berkeley–Schopenhauer–Mach-jellegű ismeretelméletében. S amennyire nála egyáltalában lehet itt logikai filozófiai rendről beszélni, értelme csak az lehet: minél fiktívebb, minél tisztábban szubjektív eredetű valamely fogalom, annál magasabban áll, annál „igazabb" a mitikus rangsorban. A létet, ha fogalma csak legcsekélyebb nyomait tartalmazza is a tudatunktól független valósághoz való viszonynak, szükségképp kiszorítja a levés (= képzet). A lét azonban, megszabadítva e salaktól, tisztán mint fikció, tisztán mint a hatalomra törő akarat terméke, Nietzsche számára most egyúttal még magasabb kategória is lehet a levésnél: a mítosz intuitív álobjektivitásának kifejezője. A levés és lét ilyen meghatározásának különös funkciója Nietzschénél arra szolgál, hogy az indirekt apologetikája számára nélkülözhetetlen áltörténelmiséget fenntartsa, és egyidejűleg megszüntesse, s filozófiailag igazolja, hogy a történelem levése nem hozhat létre újat, semmit, ami túlmegy a kapitalizmuson.

A nietzschei ismeretelméletnek – mint a gondolatai rend-

szeres összetartására szolgáló konstrukciós eszköznek – jelentősége azonban túlmegy ezen a, persze centrális, egyes eseten s kiterjed világának teljes egészére. Kiegészítésül kiemelünk még egy fontos példát. Ellentétben az akkori újkantianizmussal és pozitivizmussal, amelyeknek alapmagatartása bizonyos objektivizmus volt, bizonyos egyedül tudományosnak hirdetett tartózkodás minden állásfoglalástól, a gyakorlathoz való minden vonatkozástól, Nietzsche az elmélet és gyakorlat összefüggését tolja energikusan az egész ismeretelmélet középpontjába. Nietzsche itt is minden kortársánál korábban és gyökeresebben vonja le az agnoszticizmusnak és a belőle folyó relativizmusnak minden következményét; elhárítja az igazságnak minden más kritériumát, amely kívül esik az egyén (és a nem) biológiai létfenntartására való hasznosságon, s ezzel fontos előfutára lesz az imperialista korszak pragmatizmusának. „Mindig *elfelejtették* – írja – a fő dolgot: *miért* is akar a filozófus *megismerni?* Miért becsüli többre az »igazságot«, mint a látszatot? *Ez az értékelés* régibb minden cogito ergo sumnál: még feltételezve is a logikus folyamatot, van bennünk valami, ami ezt *igenli,* ellentétét pedig *tagadja.* Honnan ez az előny? Az összes filozófusok elfelejtették megmagyarázni, *miért becsülik* az igazat meg a jót, és senki sem próbálkozott az ellenkezővel. Felelet: az igaz *hasznosabb* (a szervezetet jobban tartja fenn) – de nem *magában kellemesebb.* Elég az, hogy mindjárt kezdetben találjuk az organizmust mint egészet, »céljai« vannak, beszél – tehát értékel."[105] Magától értetődő, hogy ez még fokozottabb mértékben vonatkozik a morál igazságaira: „Valamennyi moralistának közös mértékei vannak a jóra és gonoszra, rokonszenves és önző ösztönök szerint. Szerintem a jó az, ami valamilyen célt szolgál: de a »jó cél« képtelenség. Mert mindenütt arról van szó,

[105] XIV. 12. k.

»mire jó« valami. A jó mindig csak *eszközt* fejez ki. A »jó cél«: jó eszköz valamilyen célhoz."[106] És a *Wille zur Macht*-ban pregnánsan foglalja össze ezt a tanítást: *„Az igazság a tévedésnek az a fajtája,* amely nélkül bizonyos fajta élőlény nem tudna élni. Az *élet* szempontjából való érték dönt végső fokon."[107]

Nietzsche azonban nem elégszik meg azzal, hogy az igazat és a jót biológiai életérdekekre vezeti vissza, s ezzel megfosztja őket minden abszolút és objektív jellegtől: a nem szempontjából és nem csupán az egyén szempontjából a biológiai hasznosságra való puszta általános utalás sem írja még körül törekvései célját. Mert a nem élete – ezzel ismét a levés körébe jutunk – először is történeti folyamat, másodszor, mint a történelem tartalma, szüntelen harca két embertípusnak, két fajnak: a felsőbbrendű embereknek és a rabszolgáknak. A *Genealogie der Moral*-ban Nietzsche kifejezetten hangsúlyozza, hogy kiindulópontja etimológiai volt: az a belátás, hogy az erkölcsileg pozitív azonos a társadalmilag előkelővel, a negatív a társadalmilag alárendelttel.[108] Ámde ez a „természetes" állapot felbomlik a történelem folyamán: az az elkeseredett harc támad felsőbbrendű emberek és nyájemberek között, amelynek világnézeti, erkölcsi stb. következményeit, Nietzsche számára való távlatait más összefüggésekben már részletesen jellemeztük. S valamennyi kategória igazságértékét meghatározza az a funkció, amelyet ezek a kategóriák ebben a harcban kapnak. Pontosabban szólva, az a haszon, amelyet a felsőbbrendű emberfajnak hozni képesek végleges uralma kivívásában és megszilárdításában. Hogy ne ismételjünk itt olyasmit, amit kifejtettünk, hanem csak röviden utaljunk

[106] XI. 251.
[107] XVI. 19.
[108] VII. 306. k.

reá, idézzük, ugyancsak a *Genealogie*-ból, a következő mondást: „Ateizmus és bizonyos fajta *második ártatlanság* együvé tartoznak."[109]

Ha a felsőbbrendű ember elérte ezt az állapotot, a „jó lelkiismeretet" a legszélsőbb önzéssel, minden kegyetlenséggel és barbársággal kapcsolatban, „a levés ártatlanságát", akkor, de csakis akkor nyeri az örök visszatéréstől végső mitikus igazolását és felszabadulását. Magától értetődően ez csak a „föld uraira" áll, de hiszen Nietzsche csak nekik akar harcos világszemléletet adni. Azt mondja ezért a visszatérésről: „Ez a nagy *tenyésztő* gondolat; azok a fajok, amelyek nem bírják elviselni, el vannak ítélve; azok pedig, amelyek a legnagyobb jótéteménynek érzik, uralomra vannak kiszemelve."[110] S teljesen megfelel ennek a koncepciónak, hogy Nietzsche szerint az örök visszatérés szükségképp halálos méreg a tömegnek. Láttuk már, hogy az ismeretelméleti „immanencia" meghatározásával kapcsolatban heves támadást intézett minden „transzcendencia" ellen, s a másvilágban való keresztény hitet a szocializmus forradalmi jövőjének távlataival azonosítja. Az örök visszatérés azonban Nietzsche felfogása szerint megsemmisít minden transzcendenciát, s vele együtt minden keresztény (szocialista) erkölcs alapját. Így mondja a *Wille zur Macht*-ban: „A morál megóvta a *póruljártakat* a nihilizmustól, amennyiben *mindenkinek* végtelen értéket, metafizikai értéket tulajdonított, s mindenkit besorozott egy olyan rendbe, amely nem egyezik a világi hatalommal és rangsorral: megadást, alázatosságot stb. tanított. *Feltéve, hogy az e morálba vetett hit tönkremegy,* akkor a póruljártak meg volnának fosztva ettől a vigasztól – és tönkremennének."[111]

[109] Uo. 388.
[110] XVI. 393.
[111] XV. 184.

Ezek a „föld urai" természetesen az imperializmus dekadens parazitái. Ez a meghatározás is, amely szerint a dekadens a jövő fejlődésének központi alakja, a dekadencia pedig ugródeszka az áhítozott jövőbeli állapot számára, megkülönbözteti Nietzschét a többi reakciós filozófustól. Ezek a kapitalista társadalmat a „normális" ember (polgár, kispolgár) felől akarják megmenteni, s idővel mindinkább ellentmondásba jutnak a kapitalista valósággal, mely egyre jobban, majd teljesen eltorzítja az embert. Nietzsche határozottan ebből az eltorzultságból indul ki, amely az ő korában mint életuntság, pesszimizmus, nihilizmus, önfelbomlasztás, az önmagában való hit hiánya, távlatnélküliség stb. nyilvánult. Magára ismer ezekben a dekadensekben, testvéreinek érzi őket. Csak azt gondolja: épp ezek a dekadens tulajdonságok adják a helyes anyagot a föld új urai számára. Mint láttuk, dekadensnek és a dekadencia ellentétének tekinti magát. Ez a vallomás csak epigrammatikus összefoglalásra a *Zarathustra* befejező részének: itt a „felsőbbrendű emberek" összegyűlnek Zarathustra körül – lélektani hozzáértéssel rajzolt képtára a dekadencia legkülönbözőbb típusainak –, s nekik szól a prófétai hirdetés: az emberfeletti emberről, az örök visszatérésről. Nem a dekadencia legyőzése vagy önlegyőzése Nietzsche célja. Ha az örök visszatérés világnézeti előnyeit magasztalja, ezekhez elsősorban nihilista, relativista, távlat nélküli jellege tartozik. „Gondoljuk el ezt a gondolatot legfélelmetesebb alakjában: a lét, úgy mint van, értelem és cél nélkül, de kikerülhetetlenül visszatérve, a megsemmisülés finálé ja nélkül: *»az örök visszatérés«*. Ez a nihilizmus legszélsőbb formája. A semmi (az »értelmetlen«) mindörökké!"[112] Eszerint tehát ez az új felismerés nem szünteti meg a dekadens nihilizmust, hanem ellenkezőleg, megszilárdítja. Amit Nietzsche kíván, az

[112] Uo. 182.

az ilyen alapon való irányváltoztatás, fordulat a lényeg változatlan maradása mellett: minden dekadens tulajdonság átváltoztatása a kapitalizmus harcos védelmének eszközévé, a dekadensek átváltoztatása – mind befelé, mind kifelé – az agresszív, barbár imperializmus aktivistáivá.

Dionüszosz ennek az uralkodó osztályban végbemenő megfordulásnak mitikus szimbóluma. A nietzschei mítosz e végső alakjának – „Dionüszosz a Megfeszített ellen",[113] így hangzanak az *Ecce homo* végszavai – kapcsolata első, ifjúkori fogalmazásával meglehetősen laza; egy nagyon lényeges motívum azonban összekapcsolja őket: az ösztönök uralma az értelem és ész felett. (Innen van, hogy Nietzsche első művében Szókratész a Dionüszosz ellentéte.) Az ösztönök felszabadítása azonban a későbbi Nietzschénél sokkal szélesebb körű – erkölcsi, társadalmi – problémafelvetés, mint Dionüszosznak túlnyomóan artisztikus jellegű ifjúkori rajza. Pályája végén ez a komplexum a mítosznak ebben a sokszorosan megváltozott alakjában foglalódik ismét össze. Most a dekadencia Nietzsche számára egyetemes probléma, s Dionüszosz úgy jelenik meg, mint a jövővel terhes, igenlésre méltó dekadenciának, az erő dekadenciájának szimbóluma, ellentétben a bénító, elerőtlenítő pesszimizmussal (Schopenhauer), a plebejus akcentusokat mutató ösztönfelszabadítással (Wagner). Az erő e pesszimizmusáról azt mondja Nietzsche: „Az embernek most *nincs többé* szüksége a »baj igazolására«, éppenséggel visszautasítja az »igazolást«: élvezi a bajt tisztán, nyersen, az *értelmetlen* bajt találja a legérdekesebbnek ... Az ilyen állapotban épp a *jó* szorul »igazolásra«, azaz, kell hogy valami gonosz és veszedelmes alapja legyen, vagy valami nagy ostobaságot zárjon magába: *akkor még tetszik.* Az állatiság most már nem kelt borzadást; szellemes és boldog jókedv az em-

[113] Uo. 127.

berben lakozó állat javára ilyen időkben a szellemiség diadalmas formája."[114] „Hozzátartozik ehhez – fejti ki valamivel alább –, hogy az ember a létnek eddigelé *megtagadott oldalait* ne csak *szükségszerűeknek,* hanem kívánatosaknak fogja fel: s kívánatosaknak nemcsak az eddig igenlett oldalakra való tekintettel (talán mint kiegészítéseiket vagy előfeltételeiket), hanem önmagukért, mint a lét hatalmasabb, termékenyebb, igazabb oldalaiért, amelyekben világosan fejeződik ki akarata."[115] Ennek az aktivitásra „megváltott" dekadenciának istene Dionüszosz, ismertető jegyei: „érzékiség és kegyetlenség."[116] Ő az új isten: „Isten, a moráltól való megszabadulásként gondolva, az életellentétek egész bőségét tömörítve magába, s isteni kínban *megváltva, igazolva:* isten mint másvilág, a »jó és gonosz« szánalmas koldusmorálja feletti világ."[117]

Azt hisszük, nem szükséges már a nietzschei ismeretelméletnek és alkalmazásainak további részleteibe bocsátkoznunk, hogy lássuk: megteremtette itt a kapitalizmus „indirekt apologetikájának" módszertani „modelljét" az egész imperialista korszak számára, megmutatta az utat, hogyan fejleszthető egy szélsőségesen agnoszticista ismeretelméletből, a legvégletesebb nihilizmus ismeretelméletéből az imperialista mítosz igézetes, színpompás szimbólumainak birodalma. Emellett – szándékosan – nem időztünk mítosz-struktúráinak kiáltó ellentmondásainál. Ha Nietzsche e nyilatkozatait logikai-filozófiai szempontból tekintenők, a legrikítóbb, egymást élesen kizáró, önkényes állítások sivár káosza állna előttünk. Mindamellett nem hisszük, hogy ez a megállapítás ellentmond a bevezetőben kifejtett nézetünknek, hogy Nietzschének követ-

[114] XVI. 371.
[115] Uo. 383.
[116] Uo. 386.
[117] Uo. 379.

kezetes rendszere van. Az összetartó, a rendszeres mozzanat épp gondolkodásának társadalmi tartalmában rejlik: a szocializmus ellen vívott harcában. Ha Nietzschének sok színben csillogó, egymásnak ellentmondó mítoszait ebből a szempontból tekintjük, feltárják eszmei egységüket, tárgyi összefüggésüket: ezek a mítoszok az imperialista burzsoázia ellenmítoszai valamennyi erőnek a fő ellenséggel szemben való mozgósításra. Hogy a felsőbbrendű emberek és nyájemberek, előkelők és rabszolgák harca az osztályharcnak mitikus-karikírozott ellenképe, nem túlságosan nehéz kibetűzni. Hogy Nietzsche Darwin elleni harca mítosz, amely abból a jogos félelemből származott, hogy a történelem normális menete szükségképp a szocializmushoz vezet, azt megmutattuk. Éppúgy azt is, hogy az örök visszatérés mögött az az önmagát vigasztaló, mitikus dekrétum rejlik, hogy a fejlődés nem képes elvileg újat (tehát szocializmust) létrehozni. S azt sem túlságosan nehéz belátni, hogy az emberfeletti ember azért keletkezett, hogy azt a vágyakozást, amely önkéntelenül fakadt a kapitalista lét problematikájából, az embernek általa előidézett eltorzításából és megcsonkításából, visszavezesse a kapitalizmus kerékvágásába. Stb., stb. A nietzschei mítoszok „pozitív" része nem egyéb, mint a kapitalizmusban megromlott ember minden dekadens és barbár ösztönének mozgósítása a parazitizmus e paradicsomának erőszakos megmentésére; itt is a nietzschei filozófia az imperialista ellenmítosz a szocialista humanizmussal szemben.

Itt talán még világosabbá válik, amit előbb kifejtettünk a polgári hanyatlás ideológiájának defenzívába szorultságáról. A polgári gondolkodás lényegéhez tartozik, hogy nem lehet el illúziók nélkül. Ha azonban a reneszánsztól a francia forradalomig a görög poliszról gazdag illúziójú eszményképet rajzoltak mint megvalósítandót, mégis reális fejlődési áramlatok, a keletkező polgári társadalom reális fejlődési tenden-

ciái, tehát saját társadalmi létének elemei, saját reális jövőjének távlatai alkották ennek az eszményképnek a magvát. Nietzschénél minden tartalom abból a – mítoszba menekülő – félelemből fakad, hogy saját osztálya elbukik, abból a tehetetlenségből, hogy nem képes igazán gondolatilag megmérkőzni az ellenféllel: „ellenséges földről" való tartalmak, az osztályellenféltől rákényszerített problémák és kérdésfeltevések határozzák meg végelemzésben filozófiájának tartalmát. A hang agresszivitása pedig, a támadó fellépés minden egyes esetben csak felszínesen leplezheti el ezt az alapstruktúrát. Az, hogy ismeretelméleti tekintetben a legszélsőbb irracionalizmust, a világ minden megismerhetőségének, minden ésszerűségének teljes tagadását hirdeti, hogy erkölcsi tekintetben minden barbár és bestiális ösztön felszabadításának szószólója, tudattalan bevallása ennek a helyzetnek. Nietzsche nem mindennapi tehetsége abban mutatkozik, hogy az imperialista korszak küszöbén ilyen évtizedekig hatásos ellenmítoszt tudott megrajzolni. Aforisztikus kifejezésmódja ebben a megvilágításban mint e társadalmi-történelmi helyzet adekvát formája jelenik meg: az egész rendszer belső korhadtsága, üressége, hazug volta ezekbe a színesen csillogó, formailag minden összefüggést tagadó gondolatrongyokba burkolódzik.

ADALÉKOK AZ IFJÚ MARX FILOZÓFIAI FEJLŐDÉSÉHEZ (1840–1844)

A húszas évek óta az ifjú Marx fejlődése az átmeneti korszakából származó fontos kéziratok közzététele révén megközelíthető a tudomány számára, de mi, marxisták, még mindig nem dolgoztuk fel részletesen és behatóan fejlődésének minden útját és szakaszát a radikális ifjúhegeliánizmustól a dialektikus és történelmi materializmus megalapozásáig. Mindenekelőtt hiányzik mindeddig egy alapos monográfia, amely tárgyalná annak a folyamatnak különböző szakaszait, melynek során meghaladta Hegel idealista dialektikáját. Összefoglaló kísérletünknél ez a hiány nagy nehézségeket jelent. Ez a munka is csak néhány lényeges pontot emelhet ki, amelyet a marxizmus keletkezéstörténetének tanulmányozásakor a filozófiai kérdések tekintetében figyelembe kell venni.

Amióta a moszkvai Marx–Engels–Lenin Intézet[1] közzétette Marx ifjúkori iratait, fejlődésének útja legalább alapvonalaiban láthatóvá vált. Ma sokkal világosabban és teljesebben látjuk az ifjú Marx szellemi fiziognómiáját, mint amely-

[1] Karl Marx, Friedrich Engels: Történeti kritikai összkiadás. Művek, írások, levelek, szerk. D. Rjazanov és V. Adoratszkij; német kiadás, megjelent a Marx–Engels-archívumban, Frankfurt a. M., 1927. kk. (MEGA) Marx itt tárgyalt ifjúkori művei az I. rész 1. (első és második félkötet) és 3. kötetében.

nyire ez a Mehring-féle hagyaték-kiadás[2] alapján lehetséges volt. Azt látjuk, hogy Marxnak később döntő intellektuális jellemvonásai már kora ifjúságában pregnánsan jelentkeztek. Hatalmas vágy él benne kezdettől fogva, hogy egyetemesen elsajátítsa és feldolgozza korának legmagasabb rendű tudáskincseit, hasonlíthatatlan az a kritikai beállítottság, amellyel mindenkor a készen talált gondolati anyaghoz közeledik. Emellett kitünteti őt az az emberi gondolkodás történetében rendkívül ritka határozottsága és egyenesvonalúsága a centrálisan jelentős problémák megragadásában, amelyeket komplikált, zavaros, az elődöktől tisztázatlanul hagyott kérdéskomplexusból dolgoz ki. Sajátja egyúttal a sokoldalúságra való szenvedélyes törekvés, fausti telhetetlenség a jelenségek összes oldalainak felfedésében, valamint a kutatás fáradhatatlansága, amely meg nem nyugszik, míg csak a problémát egész mélységében fel nem fogta, helyesen meg nem fogalmazta, és meg nem oldotta.

Ehhez járul, hogy az ifjú Marxnál az intellektuális jellem mindezen vonásainak gyors, határozott jelentkezése sokkal több egy nagy zseni egyszerű koraérettségénél. Kevés olyan világtörténelmi személyiség van, akinél az egyéni és a társadalmi fejlődésnek ilyen benső egybeesését lehetne megfigyelni, mint nála.

A hegelianizmus meghaladásának, egyben a Feuerbachon való túllépésnek, a materialista dialektika megalapozásának folyamata fejlődésében összeesik a forradalmi demokrácia álláspontjától a tudatos szocializmushoz való fejlődéssel. A két vonal szükségszerű egységet alkot, az egész folyamat azonban – semmiképp sem véletlenül – a német történelemnek abban

[2] Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, herausgegeben von Franz Mehring, Berlin und Stuttgart, 1902. I–III. köt.: Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1841–1850.

a korszakában játszódik le, amelyben – IV. Frigyes Vilmos trónralépte után Poroszországban, a porosz belpolitika romantikus-reakciós fordulata után – általános politikai és ideológiai erjedés indul meg Németországban: az 1848-as polgári-demokratikus forradalom előkészítésének korszaka. S ámbár Németország a kapitalista fejlődés tekintetében ekkor még messze elmaradt Anglia és Franciaország mögött, ez a korszak egyúttal a német forradalmi munkásmozgalom első fellángolásának korszaka. Nem véletlen koincidencia, hogy az ifjú Marx szocialista világnézetének tisztázódása és megszilárdulása összeesik a német proletariátus első forradalmi fellépésével, az 1844-es sziléziai takácsfelkeléssel.

Természetszerűen ez a fejlődés német formákban játszódik le. Ideológiailag is. A proletárforradalom világnézete először a nemzetközi tudományos szocializmus megalapítójánál is nemzeti formában jelenik meg. Ez konkrétan azt jelenti: a politikai kiindulópont a német 48-at megelőző kor forradalmi-demokratikus radikalizmusa, az ideológiai út Hegel idealista dialektikájának bírálatával és átalakításával kezdődik, s annak materialista talpraállításában éri el célját. Ez elsősorban a német filozófián belül végbemenő folyamat; a materializmus felé való fordulás is egy német gondolkodó, Ludwig Feuerbach befolyása alatt történik. A marxizmus két másik, Lenin által kiemelt forrása[3] csak a fejlődés további folyamán járul ehhez, mégpedig olyképpen, hogy a forradalmi demokratizmus kezdődő válságában – 1843 óta – először a francia restauráció történetíróinak vívmányai, valamint az utópikus szocializmus gondolatkincse és felbomlásának tapasztalatai – mindenekelőtt francia megjelenésformáikban – vannak hatással az ifjú Marxra, s csak azután, az új világ-

[3] Lenin: A marxizmus három forrása és három alkotórésze (Lenin: Összes művei, Budapest, 1969. 23. köt. 40. kk.)

nézet végleges elmélyülése és megszilárdulása során – 1844 óta – kezd hatni rá az angol klasszikus gazdaságtan.

Ezek az ifjú Marx fejlődésútjának világtörténelmileg lényeges mozzanatai. Hogyan sajátította el rövid, de nehéz vívódás után, tizenkilenc éves korában magát a hegeli filozófiát, és hogyan került kapcsolatba a radikális ifjúhegeliánusokkal, azt megírta 1837. november 10-én kelt, atyjához intézett, nagy levelében.[4] Költői-filozófusi Sturm und Drangjának, a költészetben és szépirodalomban való romantikus keresésének, a Kant és Fichte szubjektív idealizmusától való múló befolyásoltatásának elemzése életrajzírójának feladataihoz tartozik. Tulajdonképpeni filozófiai fejlődése csak a hegeli filozófia elsajátításával indul meg. Csak ezzel kezdődik világtörténelmileg jelentős életpályája.

I. A DISSZERTÁCIÓ

Jellemző Marx személyiségére, hogy ezt a filozófiai alapot – Hegel tanítását – oly korai életkorban találja meg, azonban az újonnan kivívott világnézet írói feldolgozása nehéz gondolati harcokkal teli, hosszú időt vesz igénybe. Marx már 1839 elején dolgozik doktori disszertációján. E munka azonban olyan fogalmazásban maradt fenn, amelyet körülbelül két évvel később, 1841 elején formulázott meg.[5] A befejezést ezúttal is inkább külső nyomás kényszerítette ki. Az eredmény – s ez ismét jellemző Marxra – zsenialitásával még több mint egy évszázad múlva is bámulatba ejti az olvasót; magát a szerzőt azonban nem elégítette ki, úgyhogy nem tudta magát el-

[4] MEGA, I. 1/2, 213. kk.

[5] Marx: A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége, Kossuth Kiadó, Bp., 1969.

határozni ebben a formában való közzétételére. Marx szigorú önkritikájára ez annál jellemzőbb, mert sokkal későbbi nyilatkozatokból (többek között néhány, Lassalle-hoz intézett levélből) láthatjuk, hogy disszertációjának alapvonalát, az ott alkalmazott módszert, azt, ahogyan hozzányúlt a filozófiai-történelmi problémákhoz általában, és ahogyan speciálisan Epikurosz világnézetét tárgyalta, még érettsége idején is helyesnek tartotta.[6]

Marx doktori munkájának nehéz és lassú keletkezése szorosan összefügg álláspontjának eredetiségével, fejtegetéseinek meglepő érettségével és nagyszerű gondolatgazdagságával. Az ifjúhegeliánus Köppen „gondolatok tárházának"[7] nevezi az ifjú Marxot, azt a munkatársat látja benne, aki állandóan befolyásolja és megtermékenyíti mindnyájukat, Köppent, Bauert stb. Ámde az ifjú Marx nemcsak a gondolatok gazdagságában és mélységében múlja fölül a többi radikális hegeliánust, hanem mindenekelőtt abban, hogy az akkori Németország ideológiai fejlődésének döntő kérdésében, a hegeli filozófia kritikájában, már első felléptekor jelentős lépésekkel megelőzte minden kortársát. Ezt kettős értelemben kell venni: Marx fölényben van a többi ifjúhegeliánussal szemben egyrészt politikailag radikális demokratizmusában, másrészt filozófiailag, a hegeli filozófia – egyelőre – kritikai továbbfejlesztésének mélységében.

Általános vonása a radikális ifjúhegeliánizmusnak, hogy különbséget tesz az ezoterikus Hegel között, aki alapjában véve ateista és forradalmár, és az egzoterikus Hegel között, aki alkalmazkodott korának politikai hatalmaihoz. Ezt a felfogást Heinrich Heine fogalmazta meg először a harmincas

[6] Marx levele Lassalle-hoz, 1858. II. 22. és 1858. IV. 3. Marx–Engels: Válogatott levelek, Bp., 1950. 114. k. Vö. még A német ideológia, MEM, 3. köt. 1960. 126. k.

[7] Köppen levele Marxhoz, 1841. VI. 3. MEGA, I. 1/2, 257. .

években;[8] erre hivatkozik Engels *Ludwig Feuerbach*-jában.[9]

Az ezoterikus és az egzoterikus Hegel megkülönböztetése azért rendkívül jelentős, mert elsősorban ez idézte elő és indította el a hegeli filozófia radikális továbbfejlesztését. De felületes, s nem találja el a dolog velejét. Nem ismeri fel, hogy a hegeli filozófiában mint olyanban – idealizmusában, rendszerezésének metafizikai lezártságában – eleve benne foglaltatnak azok a gondolati előfeltevések, amelyek Hegelnek a reakciós porosz államhoz való alkalmazkodását lehetővé, sőt, filozófiai rendszerének lényege szempontjából szükségessé tették. Azok az ifjúhegeliánusok, akik ragaszkodnak ehhez a felületes értékeléshez, épp ezért nem képesek szakítani a hegeli rendszer alapjaival. Ennek ismét az a következménye, hogy egész politikai filozófiai oppozíciójuk is felemás marad, s végül is – mint a „Szabadoknál" – egy intellektuális álforradalom izgatott, követelődző sopánkodásaiban merül ki.

Már az 1840/41. években az ifjú Marx elvben túlmegy az ifjúhegeliánusok Hegel-értékelésén. Kortársai és akkori harcostársai, többek között Bruno Bauer és Köppen – bár természetesen sok változattal a részletekben –, a fő dologban megragadnak a jelzett álláspontonál. Marx már disszertációjában sokkal tovább tart. Itt elismeri, hogy jelentős filozófusoknál, köztük Hegelnél is, előfordulhatnak alkalmazkodások, még tudatosan is. De hozzáteszi: „Ámde aminek nincs tudatában (a filozófus – L. Gy.), az az, hogy e látszólagos alkalmazkodás lehetősége legbelül magának az elvének elégtelenségében vagy elégtelen megfogalmazásában gyökerezik. Ha tehát egy filozófus valóban alkalmazkodott, tanítványainak az a feladata, hogy az *ő belső lényegi tudatából* magya-

[8] H. Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland; Gesammelte Werke, Berlin, 1953. 5. köt. 191. kk. Geständnisse, i. h. 479.

[9] MEM, 21. köt. 255.

rázzák azt, ami az *ő maga számára egy egzoterikus* tudat formájával bírt. Ilyen módon az, ami a lelkiismeret haladásaként jelenik meg, egyúttal a tudás haladása is. Nem a filozófus partikuláris lelkiismeretét fogják gyanúba, hanem lényegi tudatformáját konstruálják meg, meghatározott alakra és jelentőségre emelik, s ezzel egyúttal túlmennek rajta."[10] Ezzel az ifjú Marx egyrészt sokkal méltányosabban ítéli meg Hegel nagyságát, mint az ifjúhegeliánusok, akik olyképpen magyarázzák meg alkalmazkodását, hogy gyanúsítaniok kell Hegel személyes motívumait. Másrészt azonban sokkal nagyobb kritikával is áll a hegeli filozófiával mint olyannal szemben, mert e filozófia elégtelenségében látja az alkalmazkodás szükségszerű ideológiai alapját. Ugyanakkor azonban látja Marx az ifjúhegeliánus oppozíciónak történetileg szimptomatikus jelentőségét is; közvetlenül az idézett hely után azt mondja: „Én egyébként a hegeli iskola nagy részének ezt a nem-filozofikus fordulatát olyan jelenségnek tekintem, amely mindenkor kísérni fogja a diszciplínából a szabadságba való átmenetet."[11]

Az eltérés tehát Marx és a többi ifjúhegeliánus között annak a kérdésnek felfogásában, hogyan használható fel a hegeli filozófia a haladás érdekében, itt már rendkívül nagy. Bruno Bauer a többi ifjúhegeliánussal együtt teljesen kritikátlanul áll szemben magának a hegeli filozófiának az alapjaival; úgy véli, Hegel tanításából csak ki kell hámozni az ezoterikus forradalmi magvat, az egzoterikus héjat azután – mindazt, ami az alkalmazkodáshoz tartozik – el lehet hagyni, s kész az új korszak filozófiája. Marx kezdettől fogva magában Hegelben akarja felfedni és megszüntetni-megőrizni az

[10] Marx: A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége, i. h. 66. k.

[11] Uo.

ellentmondást. Ez azt mutatja, hogy benne már 1840–41-ben megvan a hegeli filozófia későbbi kritikai megszüntetve megőrzésének csírája.

Persze, egyelőre csak a csírája. A disszertációba foglalt kritika még nem irányul a hegeli filozófia középpontja ellen, sem annak idealizmusa, sem az idealista-dialektikus módszer ellentmondásai ellen. A középponti problémát a disszertációban csak egészen általánosan érinti; konkrétan egyelőre csak a hegeli történelemkoncepciónak néhány, persze fontos mozzanatát bírálja.

Epikurosz filozófiájának tárgyalásakor Marx magától értetődően Hegel *Filozófiatörténeté*-ből indul ki, ámde gyökeresen megváltoztatja Epikurosz képét és történeti elhelyezését a hegeli felfogással szemben. Nem tárgyalhatjuk itt még csak utalásszerűen sem ezt az eltérést a Marx által kifejtett történeti gazdagságában. Kénytelenek vagyunk néhány olyan mozzanat kiemelésére szorítkozni, amelyben Marx újszerű álláspontja különösen pregnánsan jut kifejezésre.

Epikurosz filozófiájának hegeli tárgyalása telítve van az e filozófia materializmusával szembeni ellenszenvvel. Ezért joggal mondja Lenin, hogy „iskolapéldája annak, hogy az idealista hogyan forgatja ki és rágalmazza a materializmust",[12] amikor Hegel *Filozófiatörténeté*-nek Epikuroszról szóló szakaszát jellemzi. Marx 1840–41-ben még nem materialista, világnézete ebben az időben radikalizált, ateista panteizmus, kikerülhetetlenül objektív idealista vonásokkal. De nyomát sem találni benne annak a materializmussal szembeni elfogultságnak, amelyet a többi radikális ifjúhegeliánus átvett mesterétől.

E tekintetben már az is tett, hogy Marx az ókor legnagyobb materialistáinak, Démokritosznak és Epikurosznak

[12] Lenin, Filozófiai füzetek, Bp. 1954. 282.

öröksége felé fordult. Éppoly előítélet nélküli és merész az, ahogyan Marx az epikureizmust történetileg elhelyezi. Hegel, filozófiatörténeti összfelfogásának megfelelően, a sztoában és az epikureizmusban csupán alárendelt mozzanatait látja a hellenisztikus–római filozófia fejlődésének, amely csak a szkepticizmusban tetőződik, mint igazi szintézisben. Marx ellenben úgy tekinti Epikuroszt, mint felvilágosítót, ateistát, mint az emberek megszabadítóját az istenfélelemtől, s ezért midőn megítéli az antik filozófia történeti felbomlását, magasabbra helyezi őt a szkeptikusoknál.

Ez a megítélés a doktori disszertációban mélyenszántó filozófiatörténeti kutatások alapján történik. Marx mindenekelőtt helyesbíti Hegelnek azt a feltevését, hogy Démokritosz és Epikurosz atomisztikája azonos tanítás, hogy tehát alapjában véve Epikurosz egyetlen lényeges lépéssel sem ment túl Démokritoszon. Eme régi, meghonosodott, az atomisztikának ezt a két elméletét a lényegben azonosító előítélet ellen Marx szélesen és mélyen megalapozott polemikus harcot vív. Itt is lehetetlen, hogy csak kivonatosan is ismertessük Marx gazdag és a filozófiatörténetírás szempontjából úttörő fejtegetéseit. Csak azokat a mozzanatokat emeljük ki, amelyekben különös erővel jelentkeznek saját fejlődésének tendenciái.

Az ifjú Marx nagy filozófiatörténeti teljesítménye itt az, hogy nemcsak a materialista hagyomány felé fordul, hanem egyik legfontosabb képviselőjének tanításában a dialektika kezdeteit próbálja kikutatni. Ezeket a kezdeteket találja meg Epikurosz atomelméletében, szemben Démokritoszéval, amelyben még nyoma sincs a dialektikának. Ezt a különbséget dolgozza ki az atomelmélet minden meghatározásában, kimutatja Epikurosznak az atomok elhajlására, repulziójára, nagyságára, alakjára, súlyára és minőségére vonatkozó tanítása kapcsán. Emellett teljesen tisztában van Epikurosz elméletének fizikai tarthatatlanságával, „határtalan nembánomságával a

fizikai jelenségek magyarázatában". Amit azonban – igazán dialektikusan fogva fel a tévedés és igazság viszonyát a filozófia történetében – fontosnak tart, az azoknak a mélyebb filozófiai sejtéseknek a kidolgozása, amelyek a fizikai értelmetlenség felületi jelensége mögött rejtőznek.

Marx kimutatja, hogy Démokritosz csak szigorúan mechanikai szükségszerűséget ismer, s ennélfogva tagadja a véletlent; az epikuroszi filozófia ellenben kezdeteket tartalmaz a véletlen dialektikus felfogásához, a véletlen pedig megnyitja az ember útját a szabadsághoz. Éppoly éles az ellentét az idő kérdésében. Démokritosz természetfilozófiájában az időnek egyáltalán nincs jelentősége. Epikurosznál ellenben az idő „a végesnek a váltakozása, amennyiben váltakozásként van tételezve ... ugyanígy a valóságos forma is egyben, amely a jelenséget megkülönbözteti a lényegtől, jelenségként tételezi, mikor visszavezeti a lényegbe"[13]. Így tehát, mondja Marx, Epikurosz szerint *„az ember érzékisége ... a megtestesült idő, az érzéki világ magában való létező reflexiója"*.

Ezekkel a különbségekkel függ szorosan össze, hogy Démokritosz, mint Marx kiemeli, csupán természetfilozófiát alkotott, míg Epikurosz atomista elmélete egyúttal olyan kategóriákat is felmutat, amelyek az emberi, a társadalmi élet meghatározásaira vonatkoznak. Ez nemcsak arra az általános visszatükrözésre áll, amelyet az egyéneknek a felbomló antikvitás korában való elszigeteltsége az epikuroszi atomisztikában talált, hanem egyes konkrét társadalmi kötelékek és intézmények értelmezésére is. Így Epikurosz a repulziót abban a konkrétabb formában, ahogyan felfogja, politikailag mint szerződést, társadalmilag mint barátságot értelmezi. Végül hangsúlyozza Marx e szembeállítással kapcsolatban Démokritosz szigorú empirizmusát, amellyel szemben Epikurosz egész

[13] Marx: i. m. 42.

természetfilozófiája kizárólag a filozófia üdvének, az ataraxiának az elérésére szolgál. Epikurosz, a felvilágosító számára a természetmegismerés jelentősége abban van, hogy felszabadítja az embert. Abban, ahogyan Marx megformulázza az epikureizmusnak ezt a kulcspontját, világosan megmutatkozik rokonszenve a materializmus mint az emberi emancipáció ideológiája iránt: „Amennyiben a természetet ésszerűnek ismerjük fel, véget ér tőle való függőségünk. Többé nem tudatunk réme... Csak amennyiben a természet egészen szabadon marad a tudatos észtől, önmagában észként vizsgáltatik, annyiban egészen az ész tulajdona."[14]

Az itt jelzett problémák sokkal többet jelentenek mint puszta részletkérdéseit az antik filozófia történetének. A Démokritosz és Epikurosz közötti különbség megítélésében egyrészt arról van szó, hogy Marx jelentős lépést tesz a metafizikai materializmus korlátainak meghaladása felé, s itt először történik kísérlet arra, hogy magának a materialista hagyománynak a dialektikus kezdeteihez kapcsolódjék, s másrészt arról, hogy kidolgoz egy általános történelemkoncepciót, amely alapvetően eltér Hegelétől.

Az első kérdésre nézve azt lehet mondani, hogy a disszertáció Marx későbbi Feuerbach-téziseinek első csírája. Ami a második kérdést illeti, mindenekelőtt rá kell mutatni arra, hogy Marx már a disszertáció kezdő elmélkedéseiben tiltakozik ama „lanyha vég" ellen, amellyel a történetírók, Hegel is, az antik filozófia alkonyát be szokták végezni.[15] Marx ismételten polemikusan emeli ki, hogy az olyan rendszereknek, mint Epikuroszé, az ilyen „öntudatfilozófiák"-nak, történetileg egészen határozott, mégpedig pozitív, előremutató funkciójuk van. Nem véletlenül lépnek fel a nagy szintetikus,

[14] I. h. 43.
[15] I. m. 13. I. rész, 1.

a világ teljes megragadására igényt tartó rendszerek után, amilyen az antikvitásban Arisztotelész filozófiája, a közelmúltban pedig Hegelé volt. Tünetei azok a történelem csomópontjainak, a világ és vele együtt a filozófia válságainak. Az a korszak, amelyben hatékonnyá válnak, erővel teljes korszak, „boldog, ha titánharcok jellemzik"[16].

Itt tűnik ki a legélesebben az ellentét Hegel és az ifjú Marx között. Epikuroszt mind a ketten a hellenisztikus–római korszak filozófusának tekintik, amelyben az elszigetelt individualitás érvényesül. Ez a korszak azonban Hegel szemében a prózának, az élet általános privatizálódásának kora, miután letűnt az antikvitás polisz-gondolata. Marx teljesen eltérő nézetet vall, beleértve a római költészet megítélését is. Lukretiusban, az epikureizmus római költőjében, látja az „igazi római hősköltőt; mert a római szellem szubsztanciáját énekli meg; Homérosz derűs, erőteljes, totális alakjai helyett itt szilárd, áthatatlan, vértezett hősöket látunk, akiből minden más minőség hiányzik; látjuk az omnium contra omnes háborúját, a magáért való lét merev formáját, egy isteneitől megfosztott természetet s egy világától megfosztott istent"[17].

Ez az eltérő felfogás annál fontosabb, mert a filozófia válsága Marx első művének koncepciójában már határozottan politikai hangsúlyt kap, s ezzel Marx ismét túlhalad Bruno Baueren és a többi ifjúhegeliánuson, akik, Ruge kivételével, lényegében megelégedtek a vallás kritikájával. A válságra vonatkozó elemzésének egyes elmélkedéseiben fellépnek már olyan gondolatok, amelyek világosan előkészítik a filozófia politikai, forradalmi szerepének, megvalósulása által való önmegszüntetésének azt a koncepcióját, amely később a *Német–francia Évkönyvek*-ben jut kifejezésre. „Ami belsőleges fény

[16] I. m. 137. 6. füzet, A filozófia fejlődésének csomópontjai.

[17] Vö. I. m. 133. 4. füzet. A klimámen.

volt – olvassuk itt –, emésztő lánggá lesz, amely kifelé fordul. Így adódik az a következmény, hogy a világ filozofikussá válása egyúttal a filozófia világivá válása, megvalósulása egyúttal elvesztése, hogy ami ellen kifelé harcol, az saját belső fogyatékossága ... A világot szabaddá téve a nem-filozófiától, ugyanakkor saját magukat megszabadítják a filozófiától, amely őket egy meghatározott rendszerként béklyóba verte."[18]

Kora filozófiai válságának eme felfogásától Marx eljut minden filozófiai tendenciának éles és megvető elítéléséhez, ami alól egyedül a radikális ifjúhegelianizmus a kivétel. Bauer öntudat-filozófiájának szubjektivitása szerinte a kor válságának, a forradalmi helyzetnek a kifejezése. S jellemző a disszertáció szellemére, hogy Marx a kor valamennyi iránya közül egyes-egyedül a haladás politikai pártját, a liberalizmust (amelytől akkoriban Németországban még nem vált külön a radikális demokrácia) tekinti tartalmasnak, mint azt az irányt, amellyel szövetségre kell lépnie a filozófiának.[19]

II. A Rheinische Zeitung

A disszertáció befejezésétől (1841 áprilisa) a Rheinische Zeitung szerkesztői állásának elfoglalásáig (1842. október) terjedő időt filozófiai tanulmányok és publicisztikai munkák töltik ki. Marx segítségére van Bruno Bauernak *Az ateista és antikrisztus Hegel feletti utolsó ítélet harsonája* c. brosúra szerkesztésében. E brosúrában – látszólag polemikusan, látszólag a protestáns ortodoxia álláspontjáról – Hegel ezoterikus ateizmusát és antiklerikalizmusát hozzák napfényre és tu-

[18] I. m. 67/68. Megjegyzés az I. részhez, Általános elvi különbségek *stb.*

[19] I. m. 68.

datosítják a kortársakban. Bauerral együtt a *Harsona* egy második részét tervezik, amelynek Hegel művészetfilozófiáját kellett volna tárgyalnia, s főleg a romantika ellen irányult volna. E célból széles körű művészettörténeti tanulmányokat folytat. Munkája egy cikksorozattá bővül a romantika ellen.[20] Ebből az egész komplexumból azonban csupán a történelmi jogi iskola ellen írt tanulmány[21] készült el és maradt fenn.

Itt ismét mellőznünk kell az életrajzi részleteket (az eredeti tervét, hogy magántanárságot szerez Bonnban, feladja stb.). Fontos, hogy Marx már 1842-ben olvassa Feuerbach *A kereszténység lényege* című művét, s azonnal felismeri e mű jelentőségét, amelyben a német filozófia első ízben jut el a materializmushoz. Marx először a „*Harsona* hangján", azaz Luther ortodox tekintélyére való hivatkozás formájában, a csodamagyarázat kérdésében helyezkedik – D. F. Strauss-szal szemben – Feuerbach álláspontjára.[22] Ruge *Anekdotá*-ja[23] számára írt cikke, amelyben ez megtörténik, tartalmazza már azt a szójátékot, amely később visszatér a *Szent család*-ban: „der Feuerbach das Purgatorium der Gegenwart" – a tűzpatak (Feuerbach) a jelen purgatóriuma –, persze előbb látszólag fordított előjellel.

Ugyancsak Ruge *Anekdotá*-jában jelenik meg az ifjú Marx első, közvetlenül politikai vitairata is, IV. Frigyes Vilmos cenzúrautasításának leleplezése.[24] Marx tehát ugyanabban az időpontban kezdi megvalósítani a doktori disszertáció politikai programját, a filozófiának a liberális oppozícióhoz való

[20] Marx levele Rugéhoz, 1842. II. 10., III. 5., III. 20., IV. 27. MEGA, I. 1/2. 266. kk.

[21] MEM, 1. köt. Bp., 1957. 78. kk.

[22] I. h. 26. k.

[23] Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik, Zürich und Winterthur 1843. Herausgegeben von Arnold Ruge.

[24] MEM, 1. köt. 3. kk.

csatlakozását, amikor Feuerbach materializmusának befolyása alá kerül. Ez az összetalálkozás azonban – s ez újra tipikus Marx fejlődésére – eleve szükségessé teszi, hogy túl is haladjon Feuerbachon, nevezetesen először, hogy a puszta vallás-kritikától továbbmenjen a haladás melletti direkt politikai állásfoglaláshoz, s másodszor, ezzel összefüggően, hogy tervbe vegye Hegel kritikájának immár a hegeli rendszer specifikus politikai oldalaira való kiterjesztését is, mindenekelőtt a jog- és államfilozófiára.

Már 1842. március 5-én Marx azt írja Rugének: „Egy másik tanulmány, amelyet ugyancsak a *Német Évkönyvek*-nek szántam, a hegeli természetjog bírálata, amennyiben az a *belső alkotmányt* illeti. Veleje a harc az *alkotmányos monarchia* mint egy magának teljességgel ellentmondó és önmagát megszüntető felemás dolog ellen."[25] Marx azzal, hogy egyrészt Feuerbach hívének vallja magát, másrészt, hogy Hegel jogfilozófiájának bírálatát tervezi, 1842 óta abban az irányban halad, amely őt a következő években hasonlíthatatlan egyenesvonalúsággal a dialektikus materializmus megalapításához vezeti. Ettől az időponttól kezdve már feltartóztathatatlanul lép túl a német filozófiának akkoriban legfőbb eredményein, túl Hegelen a materializmushoz, túl Feuerbachon a politika kritikájához, s ezzel Hegel politikai kritikájához.

Ugyanabban az időpontban – 1842 tavaszán – Marx megkezdi publicisztikai tevékenységét a Rheinische Zeitung számára, amelynek októberben átveszi szerkesztését. Ezzel a filozófiai tervek egy időre elódázódnak ugyan; valójában azonban csak meggyorsítja filozófiai fejlődését, hogy most a 48-at megelőző évek közvetlen politikai harcainak küzdőterére lép.

A még nem is huszonöt éves Marx mint szerkesztő rendkívüli politikai érettséget tanúsít. A Rheinische Zeitung Né-

[25] MEGA, I., 1/2. 268. k.

metország minden progresszív elemének széles körű, mélyen a nemzeti életben megalapozott oppozícióvá való összefogására törekszik IV. Frigyes Vilmos reakciós uralma ellen – azzal a céllal, hogy gyökeresen felszámolja a német feudálabszolutizmust. Az újság, írja Marx egy beadványban, azt tűzte ki főfeladatául, hogy „azokat a tekinteteket, amelyek sokaknál még Franciaországra szegződnek, Németországra irányítsa, és francia liberalizmus helyett német liberalizmust hívjon életre . . ."[26].

Ez a tendencia Németország minden progresszív elemének egyesítésére, ez a törekvés minden szabadságpárti erőnek az abszolutizmus elleni harcra való összefogására, Marxot csakhamar ellentétbe juttatja korábbi berlini barátaival, Bruno Bauerral is. Már a szerkesztés vállalása előtt súlyos kétségei voltak amiatt, hogy olyan könnyelműen nyúlnak hozzá nagy problémákhoz, komoly embereket elriasztanak a gyakorlati harctól, s a haladó publicisztikának a cenzúra alatt súlyosan szenvedő orgánumait könnyelműen kiteszik a betiltás veszélyeinek. Nemsokára a szerkesztés átvétele után bekövetkezik a szakítás Bauerral és körével, az úgynevezett berlini „Szabadokkal", miután Marx ellenükben s Ruge és Herwegh mellett döntött, s a Rheinische Zeitung-ban nyíltan elítélte „politikai romantikájukat, zseniskedésüket és kérkedésüket", amelyek „kompromittálják a szabadság ügyét és pártját".[27]

Ama mozzanatok közül, amelyeket Marx bírál a radikális baloldali hegeliánusoknál, kiemeljük azt a két legfontosabbat, amely különösen jelentős összefüggésünk szempontjából. Egyfelől az ifjúhegeliánusok szeretnek könnyelműen kacérkodni a kommunizmussal, kommunista szólamokat csempésznek be színházi kritikákba stb. Marx ezt nemcsak méltatlannak te-

[26] Marx levele Schaperhez, 1842. II. 7. i. h. 282.
[27] Rheinische Zeitung, 1842. XI. 29. i. h. 1/1. 319.

kinti a fontos szociális problémákhoz, hanem azt is látja, hogy ezáltal a Rheinische Zeitung veszedelmes harcokba bonyolódnék, amelyek bukását okozhatnák. Mint szerkesztőnek, neki magának is ilyen polemikus harcot kell vívnia az augsburgi Allgemeine Zeitung-gal. A polémiában nyíltan megvallja, hogy a kommunizmus dolgaiban még nincs szilárd álláspontja; de követeli és ígéri e fontos probléma komoly tanulmányozását, majd pedig a kommunista elméletek alapos és megalapozott megvitatását. Egyúttal szellemesen és élesen leleplezi az üres demagógiát az augsburgi Allgemeine Zeitung vádjaiban.[28]

Az ifjúhegeliánusok politikai éretlensége másrészt abban mutatkozik, hogy megállnak a valláskritikánál, az ateizmus propagálásánál, s ilyképpen elhanyagolják a feudálabszolutizmus elleni harc központi feladatait. Marx ebben a tekintetben is a legélesebben bírálja őket. Hogy ebből fakad a vallásos tudat társadalmi funkciójába való belátása, amely röviddel később Feuerbach antropológiai álláspontjának történelmi-materialista meghaladására teszi képessé, azt 1842. november 30-án kelt, Rugehoz intézett levele mutatja, amelyben Marx kifejti a berlini „Szabadokkal" való szakításának okait. E levélben mindenekelőtt az említett „kommunista és szocialista dogmák becsempészése" ellen fordul, s a továbbiakban kijelenti: „Az kívántam azután, hogy inkább a politikai állapotok kritikájában bírálják a vallást, mint a politikai állapotokat a vallásban, minthogy a vallás, magában tartalmatlan lévén, nem az égből, hanem a földből él, s ha felbomlik az a visszájára fordított valóság, amelynek *elmélete,* magától összeomlik."[29] Ezekben a megfogalmazásokban, amelyek részben szó szerint visszatérnek az 1844-es *Német–francia Évkönyvek*-ben, benne rejlik már az a csíra, melyből a vallás és általában a „ha-

[28] Rheinische Zeitung, 1942. X. 16. MEM, 1. köt. 105. kk.
[29] MEGA, I. 1/2. 286.

mis tudat" szerepének történelmi-materialista meghatározása megszületik.

Marx szerkesztői működése szakadatlan harc a porosz cenzúra ellen. Marx rendkívüli ügyességet és nagy ötletességet mutat olyan formák kitalálásában, amelyek lehetővé teszik a legradikálisabbak kimondását is a cenzúra előtt lehetséges módon, úgyhogy az ne vezessen a lap azonnali betiltásához; így akarja türelmes és szívós propagandával elérni minden haladó elem egybegyűjtését. E munkájában mind szerkesztői, mind írói teljesítménye kiváló. De a kormány nyomása, a lap betiltásával való fenyegetés, s az, hogy a lap nagypolgári részvényeseiben nem volt meg a készség arra, hogy a szerkesztőség éppoly merész, mint hajlékony taktikáját hatékonyan támogassák,[30] arra kényszeríti Marxot (1843 március közepén), hogy lemondjon szerkesztői állásáról; de mint Marx világosan előre látta, a Rheinische Zeitung-ot ezzel sem lehetett megmenteni.

Az a rövid időszak, amelyben Marx a Rheinische Zeitungnak dolgozott, csúcspontja a német polgári-demokratikus publicisztikának, s egyúttal fontos fordulópont magának Marxnak a fejlődésében. Marx, mint cikkei mutatják, mint radikális demokrata, mint jakobinus nyúl hozzá minden problémához, természetesen mint olyan jakobinus, akinél már tudatos forradalmi dialektika lépett a *Contrat social* eszméi helyébe, mint olyan osztályharcok kortársa, amelyek nemzetközi mértékben sokkal fejlettebbek, mint egy évszázaddal előbb, a francia forradalomban voltak, olyan osztályharcoknak, amelyekben a proletariátus kezdi elsajátítani a szocialista ideológiát. Nem csoda, hogy Marx itt olyan problémákra bukkan, amelyeknek belső dialektikája túlvezet a polgári társadalom látókörén. Az ifjú Marx magatartása e kérdésekkel szemben azt mutatja,

[30] Vö. Engels: Karl Marx. MEM, 19. köt. 98.

hogy egyrészt rettenthetetlenül végiggondol minden problémát, s másrészt sajátja a rendkívül alapos, mélyenszántó tudományos és filozófiai munka, amely nem engedi őt dönteni, mielőtt minden oldalról meg nem vizsgálta a kérdéses tárgyat. Azután persze mindent átfogó, alapvető, végleges döntés következik be. Az elszánt jakobinus továbbhaladása a szenvedő, elnyomott néptömegek iránti rokonszenvtől a proletariátus világtörténelmileg forradalmasító szerepének megértéséig az ifjú Marxban azonos azzal a filozófiai fejlődéssel, amely a hegeli dialektika radikális-forradalmi továbbfejlesztésének kísérletétől e dialektika materialista megfordításához vezet.

A Rheinische Zeitung részére írt cikkek előterében a porosz reakció, a IV. Frigyes Vilmos rezsimje elleni harc áll, ideológiai téren azzal a különös árnyalattal, hogy leleplezi azt a hazug romantikát, amelynek szellemi zászlaja alatt legundorítóbb tetteit követi el a porosz reakció. A harc célja, mint mondottuk, mindazoknak az erőknek az egybegyűjtése, amelyek hajlandók és alkalmasak a németországi feudálabszolutizmus gyökeres megsemmisítésére. Marx, a publicista, felhasználja a napi politika minden alkalmát, hogy a reakciós rezsim leleplezésével meggyorsítsa és megszilárdítsa a haladó erők egybegyűjtését. Politikai téren harcol a válási törvény tervezete ellen,[31] a király cenzúrautasításai,[32] a Leipziger Allgemeine Zeitung betiltása,[33] a rendek tanácskozásakor megnyilvánuló tendenciák[34] stb. ellen; közzétesz ideológiai tanulmányokat, mint pl. azokat, amelyek a történelmi jogi iskola ellen irányulnak;[35] síkra száll a gazdasági és szociális téren uralkodó reakció el-

[31] MEM, 1. köt. 148. kk.
[32] I. h. 3. kk., 28. kk.
[33] I. h. 152. kk.
[34] I. h. 28. kk.
[35] I. h. 78. kk.

len is, pl. a falopási törvény elleni állásfoglalásában,[36] a Mosel-vidéki parasztok helyzetéről szóló cikkekben.[37] Ezek a ragyogó munkák többnyire az ideológiai harc formáját öltik fel. Ezt csak részben magyarázza Marxnak akkori ideológiai fejlődésfoka, a filozófiából való kiindulása. A fő ok a porosz cenzúraviszonyokban rejlik. A IV. Frigyes Vilmos rendszerét védő ideológusok leleplezése – formálisan – indirektnek tünteti fel a támadást, mintha ez közvetlenül nem maga a kormány ellen irányulna.

A módszer, amelyet Marx ezekben a ragyogó, a reakciós Poroszország ellen intézett publicisztikai támadásokban alkalmaz, megmutatkozik már a disszertációban: annak a sajátos radikális hegelianizmusnak a módszere, amelyre Marx tanulmányévei során tett szert. Már a doktori disszertációban azt írja, hogy a filozófiának a történelem nagy válságkorszakaiban gyakorlatinak kell lennie; „ámde a filozófia *gyakorlata* maga is *elméleti*. A kritika ez, amely az egyedi egzisztenciát a lényeghez, a különös valóságot az eszméhez méri"[38]. Látjuk: ez még hegeliánus-idealista módszer. S ezt a módszert megtartja lényegileg a Rheinische Zeitung-beli cikkeiben is. A Feuerbach melletti vallomás, amelyet Marx 1842 elején tett, még egészen általános jellegű csak; még nem vonja maga után a hegeli módszer elvszerű átalakítását. A társadalmi problémák materialista tárgyalásának kezdetei (így a berlini „Szabadok" bírálatában, a politikai állapotok és vallási tudat viszonyának kérdésében), bármilyen zseniálisak is, a Rheinische Zeitung időszakában egyelőre még szórványosak.

És mégis, már ebben az időben is, a disszertáció tendenciáinak következetes továbbfejlesztése alapján, az ifjú Marx rop-

[36] I. h. 110. kk.

[37] I. h. 171. kk.

[38] Marx: A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége, i. h. 67.

pant távol áll Hegeltől. Ha Marx, politikailag konkretizálva a disszertáció programját, mint polgári demokratikus publicista „az egyedi egzisztenciát a lényeghez, a különös valóságot az eszméhez méri", akkor először is ennek az eszmének a tartalma – tehát konkrétan a publicisztika módszerében: az állam eszméjének a tartalma – teljesen más, mint Hegelnél, sőt, ellentéte a hegeli állameszmének. Az „eszme" terminusa mögött az ifjú Marxnál 1793 jakobinusainak forradalmi-demokratikus állama rejlik. Másodszor: bár nála is, akárcsak Hegelnél, megvan még eszmének és valóságnak az az objektív-idealista azonosítása, amely megakadályozza, hogy a valóságnak az eszméhez mérése valaha is egy elvont legyenhez (Sollen) vezessen, mint Kantnál és Fichténél (s gyakran az ifjúhegeliánusoknál), Marx azonban ebből az azonosságból ellenkező következtetéseket von le, mint maga Hegel. Elveti a fennálló valósággal való „megbékélés" hegeli formáját. A Hegelnél elrejtett (és gyakran eltorzult) motívum, valóság és ész azonosításának másik, forradalmi oldala, az a gondolat nevezetesen, hogy a fennálló társadalmi realitás úgy, ahogyan van, világtörténelmi-filozófiai értelemben, *nem* valóságos, itt, Marxnál, most teljes egyértelműséggel lép fel, mint a német feudálabszolutista realitás értelmetlenségének, állati lényegének megsemmisítő kritikája.

Lehetetlen itt ezt a kritikát egyes példákkal illusztrálni. Ehhez minden esetben a tárgyalt német állapotoknak többé vagy kevésbé részletes elemzését kellene adni, erre pedig nincs terünk; mert idealista kiindulópontja ellenére Marxnak kora német állapotait illető kritikája rendkívül erős történelmi-társadalmi konkrétságot mutat. Mindezeknek a kritikáknak és támadásoknak alapvonala az, hogy kérlelhetetlenül leleplezik az akkori Németország minden feudális-rendi, abszolutisztikus intézményét, valamint a rajtuk végrehajtott, akár jó szándékú, akár demagóg, romantikus foltozási kísérleteket. Ezzel az el-

vetendő német realitással Marx az állam, jog és törvény észszerűségét állítja szembe, de olyképpen, hogy ez az ésszerűség csak akkor van jelen, ha a törvény a népakarat tudatos kifejezése, ha a nép akaratával és akarata által jött létre.[39]

Ebben az értelemben a kritika mindenekelőtt a feudális-rendi kiváltságok ellen irányul. Marx kimutatja az állami és társadalmi élet minden kérdésének tárgyalásában, hogy mind a királyi abszolutizmus, mind a feudális rendek az állam és társadalom ellenszenves reakciós karikatúrái, hogy minden tekintetben akadályai az emberek, szabadságuk, kultúrájuk fejlődésének. Ideológiailag ez a harc főleg amaz újrakeltett romantika ellen irányul, amely IV. Frigyes Vilmos trónraléptével keletkezett, amelynek szimbóluma az öreg Schellingnek Hegel berlini tanszékére való meghívása,[40] a fontos államhivataloknak a történelmi jogi iskola képviselőivel való betöltése. Marx megsemmisítő módon leleplezi a késői restaurációs kornak ezt a romantikáját. Úgy jellemzi: a „libertinizmus és a misztika" keveréke.[41] Kimutatja, hogy a XVIII. század ideológiai fejlődéséből nőtt ki, de úgy viszonylik a felvilágosodáshoz, „mint ... *a francia államnak a régens* feslett *udvarában* való *felbomlása* ... a francia államnak a *nemzetgyűlésben* való felbomlásához"[42].

Leleplezi mármost, ebből a szempontból, nemcsak azt a visszataszító osztályönzést, amely a romantika színes köpenye alatt rejtőzik, hanem megmutatja mindenekelőtt a feudális és kapitalista kizsákmányolás összenövését IV. Frigyes Vilmos romantikus „reformkísérleteiben". Mindezekben a kérdésekben az ifjú Marx Németország ama legjobb szellemeinek élén

[39] Rheinische Zeitung, 1842. XII. 19. MEM. 1. köt. 150.

[40] Ezellen irányulnak egyidejűleg az ifjú Engels polémiái. Vö. MEGA. I/2, 173. kk.

[41] MEGA, 1/1. 213.

[42] Rheinische Zeitung, 1842, VIII. 9. MEM, 1. köt. 80.

áll, akik ki akarják menteni hazájukat a feudál-abszolutisztikus elmaradottság szégyenletességéből.

Különös formákat ölt a kritika ott, ahol Marx az elnyomott néptömegek jogaiért küzd – persze még mint radikális demokrata, és nem mint szocialista. Itt különös élességgel tűnik szembe akkor még idealista állam- és jogfelfogásának a Hegelével való ellentéte.

Itt is újra csak egy módszertanilag igen fontos példát ragadunk ki. A falopási törvény antiszociális koncepciója ellen harcolva, Marx felmutatja az éles ellentétet „a szegények szokásjoga"[43] és az erdőbirtokosoknak – formailag ugyancsak szokásjogon alapuló – kiváltságai között. Kimutatja, hogy ez utóbbi kiváltságok nyilvánvaló bitorlások. „Amikor a kiváltságosok a *törvényes jog helyett szokásjogaikra* apellálnak, akkor a jog emberi tartalma helyett állati alakját kívánják, amely most ... puszta állatmaszkká vált."[44] Ezzel szemben a „szegénység szokásjogai" az eljövendő jog előlegezései; azon alapszanak, „hogy bizonyos tulajdonnak ingadozó jellege volt, amely határozottan magántulajdonná, de határozottan köztulajdonná sem tette ezt a tulajdont ... A szegény osztály e szokásaiban tehát bizonyos ösztönös jogérzék él, e szokások gyökere pozitív és legitim, és a *szokásjog* formája itt annál is inkább természetes, mert *a szegény osztálynak létezése* maga is, eddig csak a polgári társadalom *puszta szokása,* amely a tudatos államszerkezetben még nem talált megfelelő helyet"[45].

Az ifjú Marx ebben az időpontban nem ismeri még a köztulajdon (erdő, legelő stb.) birtoklásának gazdaságtörténetét a feudalizmustól a kapitalizmushoz való átmenet korszakában. Mint politikailag radikális, filozófiailag idealista jakobi-

[43] Rheinische Zeitung, 1842. X. 25. MEM, 1. köt. 115.
[44] Uo. i. h. 116.
[45] Rheinische Zeitung, 1842. 27. i. h. 118., 120.

nus harcol a feudális osztály és a burzsoázia kapitalista igényei ellen. A plebejus jakobinizmus azonban ezekben a polémiákban – világtörténelmileg nézve – a legmagasabbrendű elméleti-irodalmi formát kapja, amelyet egyáltalában elérhet: elméletileg itt közvetlenül a tudatos szocializmusba való átcsapási pont előtt áll. Marx tehát az alatt a rövid idő alatt, amelyben mint a Rheinische Zeitung szerkesztője működött, 1842–43-ban *elméletileg* átmegy azon a fejlődésen, amelyen ötven évvel előbb *gyakorlatilag* átment a francia jakobinizmus Marat-tól Babeufig. Ámde a közben sokkal tovább fejlődött történeti körülményeknek megfelelően ez most sokkal magasabb fokon történik: gazdaságilag-társadalmilag az ipari forradalom végleges diadalának korában, tehát a XIX. század közepe kifejlett osztályharcainak magaslatán, ideológiailag pedig már akkor, miután a német filozófia elérte és túlhaladta tetőpontját. Míg tehát Babeufnél csak nyers, elvont, aszketikus kommunizmus jöhetett létre, az ifjú Marx 1843 körül olyan elméleti válságba jut, amelyből azután meglepően rövid idő alatt a tudományos szocializmus fakadt, világnézeti alapjával, a dialektikus és történelmi materializmussal együtt. Később, *A politikai gazdaságtan bírálatához* c. művének *Előszavá*-ban[46] joggal úgy fogja fel Marx ezeket a Rheinische Zeitungba írt cikkeit, mint az első lökést a szocializmus felé való fordulásához. Megjegyzi ott, hogy éppen ennek a számára új, nagy problémának felmerülése következtében vonult újra vissza – kénytelenségből, de nem kedve ellenére – a szerkesztőségből a dolgozószobába.

[46] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához, MEM, 13. köt. 6.

Marx a Rheinische Zeitungból való kiválásával, szükségét érezve annak, hogy elméletileg behatoljon azokba a szociális problémákba, amelyekre mint politikai publicista rábukkant, ismét szükségesnek tartotta, hogy számot vessen saját filozófiai alapjával, a hegeli filozófiával, s e szükségesség került érdeklődésének középpontjába. Szerkesztői állásáról való lemondása után újra visszatér egy évvel azelőtti tervéhez, hogy megírja a hegeli jog- és államfilozófia kritikáját. A megvalósítás intenzíven foglalkoztatja őt 1843 márciusától augusztusáig.

Említettük már az 1842 márciusában Rugéhez intézett levelének azt a helyét, ahol Marx arról beszél, hogy Hegellel való számvetésében az alkotmányos monarchia felemás jellege lesz a bírálat fő tárgya.[47] Egy, ugyanabból az időből való második levélben olvassuk mármost azt az éppoly tanulságos magyarázatot, hogy „Hegel ábrázolásánál terhes fogságnak" érzi a „Harsona hangját", s ehelyett szabadabb, alaposabb fejtegetést akar adni.[48] Ez azt mutatja, hogy Marxnak már akkor – 1842 tavaszán – szándékában volt a hegeli filozófia *alapjainak* bírálata. Minthogy ugyanis a *Harsona* hegeli mondások összeállításában és publicisztikai-ironikus kommentálásában áll – ama tipikusan ifjúhegeliánus előfeltevés alapján, hogy csak az a fontos, hogy tudatosítsák a hegeli nézetek addig ezoterikusnak maradt, az egzoterikus alkalmazkodás által elleplezett forradalmi tartalmát –, azért a hegeli filozófia alapvető, forradalmasító kritikája a „Harsona hangján" természetesen lehetetlen. Marx tehát már a Rheinische Zeitung szerkesztőségébe való belépése előtt túl van az ifjúhegelianizmusnak ezen a szakaszán; már ebben az időpontban hajlandó levonni a kö-

[47] MEGA, I. 1/2. 269.

[48] Marx levele Rugéhoz, 1842. II. 20. i. h. 272.

vetkeztetéseket azokból a fenntartásokból, amelyeket a diszszertációban tett Hegel alkalmazkodásának ifjúhegeliánus magyarázatával szemben.[49] Ami számára lényeges, az valami elvileg új: magának a hegeli filozófiának „elvi elégtelenségét" akarja felfedni.

Marx most, 1843 tavaszán és nyarán, szerkesztői működésének tapasztalatai után, a gazdasági-társadalmi problémákkal, a szegénység és a kizsákmányolás kérdéseivel való első szembekerülése után, fejlődésének sokkal érettebb stádiumában tér vissza a tervéhez. Emellett persze megmarad Hegel-kritikájának folytonossága: akárcsak azelőtt, mint forradalmi demokrata, abban látja feladatát, hogy harcoljon az alkotmányos monarchia s ennek Hegel által való igazolása ellen. De érdeklődésének középpontjába most a hegeli jogfilozófia alapproblémája tolódik: a polgári társadalom és az állam viszonya. S az e kérdéssel való számvetés során a marxi világnézet formálódási folyamatában a Hegeltől való eltérés, a rajta gyakorolt bírálat, már bizonyos minőségi csomópontig jut el. Az 1843 tavaszáról és nyaráról való kéziratokban már a hegeli jogfilozófiának nem csupán radikális továbbfejlesztéséről van szó, hanem annak alapvető és forradalmasító kritikájáról és (mint egyes helyeken világosan kifejezi) ezzel kapcsolatban a hegeli filozófia ilyen kritikájáról általában is.[50] Így az eredeti terv részletes kritikai megjegyzésekben érvényesül ugyan, de az új kezdet messze túlmegy rajta.

E minőségi csomópont filozófiailag legfontosabb mozzanata Marx fejlődésében az átmenet a materializmushoz. Az *A kereszténység lényegé*-vel való első találkozás Marxot, mint kimutattuk, 1842 elején először csak egészen általános jellegű vallomástételre késztette Feuerbach mellett. A Rheinische

[49] I. h. 1/1. 64.

[50] MEM, 1. köt. 201. kk. A hegeli jogfilozófia kritikájából.

Zeitungba írt cikkek módszertana azután lényegileg forradalmi-demokratikus szellemben továbbfejlesztett idealista dialektika maradt. Most ebben a tekintetben is alapvető változás áll be. A Hegel-kritika újrafelvétele Feuerbach *Előzetes tézisek a filozófia reformjához* c. művének[51] befolyása alatt következik be, amely 1843 elején Ruge *Anekdotá*-jában együtt jelent meg Marx tanulmányaival a porosz cenzúrautasításról és Lutherről mint döntőbíróról Strauss és Feuerbach között.

Az *Előzetes tézisek*-ben Feuerbach leleplezi a Spinoza utáni panteista rendszereket s különösen Hegel objektív idealizmusát mint a teológia utolsó, filozófiaként elleplezett megjelenési formáját, s teljes világossággal kifejezi materialista álláspontját. Miután kimutatta *A kereszténység lényegé*-ben, hogy a felsőbbrendű lények, amelyeket fantáziánk teremt, csak fantasztikus elidegenedései és visszatükrözései saját lényegünknek, az ember lényegének, megállapítja a *Tézisek*-ben: „Ahogyan a teológia kettéosztja és önmagától elidegeníti az embert, hogy azután elidegenített lényegét ismét azonosítsa vele, úgy sokszorosítja és forgácsolja szét Hegel a természet és az ember egyszerű, önmagával azonos lényegét, hogy amit erőszakosan szétválasztott, azután újra erőszakosan összekapcsolja."[52] Hegel „abszolút szelleme" Feuerbach szerint nem egyéb, mint „az elvont, önmagától elkülönített, úgynevezett véges szellem, mint ahogy a teológia végtelen lénye semmi egyéb, mint az elvont véges lény"[53]. Ebből következik: „Aki nem veti el a hegeli filozófiát, nem veti el a teológiát",[54] és: „Valamennyi tudománynak a természetre kell alapozódnia. Egy tan csak addig hipotézis, ameddig nem találták meg természetes alap-

[51] Ludwig Feuerbach: Válogatott filozófiai művek, Filozófiai Írók Tára, Új folyam, III. Akadémiai Kiadó, Bp., 1951. 185. kk.

[52] I. h. 187.

[53] Uo.

[54] I. h. 197.

ját . . . A filozófiának újra össze kell kapcsolódnia a természettudománnyal, a természettudománynak a filozófiával."[55]

Egy 1843. március 13-án Rugéhez intézett levélben Marx kijelenti, hogy helyesli Feuerbach téziseit. De egy jelentős megszorítással. Azt írja: „Feuerbach aforizmáit csak abban a pontban nem fogadom el, hogy túl sokat utal a természetre és túl keveset a politikára. Holott ez az egyetlen szövetség, amely által a mostani filozófia igazsággá válhatik."[56] És újra, mint 1841-ben, a hegeli alkalmazkodás ifjúhegeliánus magyarázatától való kritikai elhatárolódáskor, ezt az elégtelenséget továbbra is csak valami ideiglenesnek fogja fel, történelmileg szükségszerű átmeneti mozzanatnak az új filozófiának egy magasabb fokához, amennyiben hozzáfűzi fenntartásához: „De bizonyára úgy lesz, mint a XVI. században, amikor a természetrajongóknak egy sor államrajongó felelt meg."[57]

Világosan látható, hogy az utóbbi megjegyzéssel Marx a saját, Hegel jogfilozófiájának kritikájára vonatkozó tervére utal. Ennek felel meg, hogy forradalmi Hegel-kritikája elválaszthatatlan egységben tartalmazza a Feuerbachon való túllépést, nevezetesen a materialista kritika kiterjesztését Hegel társadalomelméletére, a materialista világmagyarázat átvitelét a természetről a társadalmi összefüggésekre, a továbbhaladást a vallás kritikától a politika kritikájához, Feuerbach antropológiai absztraktumának, „az embernek" a meghaladását és – mindennek legfőbb világnézeti-módszertani gyümölcseként – a *materialista dialektika* megteremtését. Ha tehát Marx dialektikus materializmusa valami minőségileg új minden előző filozófiával szemben, a közvetlen elődökkel – Hegellel és Feuerbachhal – szemben is, ha keletkezése valóságos forradalom a filozófia történetében, minőségi ugrás,

[55] I. h. 201.
[56] MEGA, I. 1/2. 308.
[57] Uo.

akkor ez megnyilvánul már abban a fölényben, amellyel Marx – eleve kritikailag – hozzányúl mind Hegelhez, mind Feuerbachhoz. Hegelre vonatkozóan ezt kimutathattuk már a disszertációval kapcsolatban. Hogy ez Marxnak Feuerbachhoz való viszonyára is áll, mutatja az, hogyan fogadja Feuerbach *Előzetes tézisei*-t.

E fenntartások alapja a forradalmi-demokratikus publicista gyakorlata, amelyet Marx már maga mögött hagyott, amikor Feuerbach befolyása alatt véglegesen a materializmus álláspontjára helyezkedik. E feltevés mellett a *Tézisek* egyetlen, a politika kérdéseire vonatkozó aforizmáját, mint naivitást el kell vetnie. Feuerbach úgy jellemzi ott az államot, mint „az emberi lényegnek megvalósított, kialakított, kifejtett totalitását". Kijelenti, hogy az államban „az ember lényeges minőségei vagy tevékenységei külön rendekben valósulnak meg; de az államfő személyében ismét visszatérnek az azonossághoz"[58]. Teljes elvontsággal állapítja meg, anélkül hogy tekintetbe venné a korszak valóságos politikai harcait: „Az államfőnek valamennyi rendet kell képviselnie különbség nélkül; előtte valamennyien egyformán szükségesek, egyformán jogosak. Az államfő az egyetemes ember képviselője."[59] Ha Feuerbach ezzel a tényleges viszonyokat akarja jellemezni, akkor elmegy a társadalmi realitás mellett, sőt, ezt egyenesen megszépíti Hegel módjára; ha pedig mint forradalmi-demokratikus posztulátumot érti, akkor ez visszaesés Hegel mögé, a kanti-fichtei Legyen (Sollen) elvontságába.

Világos, hogy Marx, aki éppen a porosz abszolutizmus ellen vívott publicisztikai harcból jön, aki ebben – világtörténelmileg magasabb fokon – elméletileg megtette az utat Marat-tól Babeufig, nem nyugodhatik bele ilyen koncepció-

[58] Feuerbach: Válogatott filozófiai művei, i. h. 201.
[59] Uo.

ba. Felismeri valamivel később, hogy Feuerbach a társadalmi kérdések tekintetében – s ez összefügg fogyatékos politikai tájékozottságával – idealista maradt, sőt, mi több: visszaesett Hegel történet- és jogfilozófiája mögé, amely már – persze misztifikált módon, az abszolút idealizmusnak a valóságos problémákat eltorzító alapján – megalkotta a történelmi törvényszerűség és szükségszerűség fogalmát, és sejtésszerűen felfedezte és kifejezte a polgári társadalom egyes fontos vonásait. Marx most arra vállalkozik, hogy egyrészt – Hegellel szemben – radikálisan megbírálja a misztifikált, idealisztikusan eltorzított dialektikát, s másrészt, túlhaladva Feuerbachon, a materializmust a politika és a történelem problémáira is alkalmazza. Csak így viheti – egyidejűleg – alkotóan tovább, s emelheti minőségileg magasabb fokra mindazt, ami Hegelben *és* Feuerbachban termékeny és előremutató. Az első lépés pedig ebben az irányban a politikailag radikális, filozófiailag Feuerbach befolyása alatt bekövetkező számvetés Hegel jog- és államfilozófiájával.

Különösen szemléletesen mutatkozik meg a feuerbachi szempontok jelentősége Marxnak az alkotmányos monarchiára vonatkozó kritikájában, kéziratának abban a részében, amelyben a történelmi-politikai belátásnak immár magasabb fokán végrehajtja a már 1842 elején elgondolt tervét. Marx itt azzal próbál a porosz rezsim ellen folytatott demokratikus-ellenzéki harcnak új, az ifjúhegeliánusok félmegoldásain túlvezető elméleti alapot adni, hogy leleplezi a tényleg uralkodó porosz despotizmust hegeli, alkotmányos-monarchista-rendi igazolásának logikai képtelenségeiben. Már 1842-ben, mint láttuk, ebben az értelemben úgy jellemezte a hegeli koncepció alkotmányos monarchiáját, mint „magának teljességgel ellentmondó és önmagát megszüntető felemás dolgot"[60]. Ez-

[60] MEGA, I. 1/2. 289.

zel már akkor teljesen világos az út, amelyre rá akar térni: a hegeli természetjog bírálatának túl kell mennie e témán mint olyanon, elvileg kell feltárnia az idealista dialektika logikai ellentmondásosságát. Marx Feuerbach *Tézisei*-hez kapcsolódva, a világnézetileg egyedül lehetséges alapon valósítja meg ezt a programot: átveszi és továbbfejleszti a feuerbachi Hegel-kritika materialista szempontjait, megmutatja, hogy Hegel idealizmusa éppen azokat az önkényes fogalmi konstrukciókat teszi lehetővé, amelyek megengedik a rendi monarchia „szükségszerűségének" látszólag dialektikus, valójában spekulatív úton való demonstrálását.

Már Feuerbach nagyon élesen bírálja *Tézisei*-ben Hegelnek ezt az önkényes konstruálását. Mindenekelőtt rámutat arra, hogy Hegel a szubjektum és predikátum viszonyát önkényesen fel szokta cserélni olyan módon, amely fittyet hány a reális összefüggéseknek. Azt követeli: „A spekulatív filozófia újító kritikájának módszere általában nem különbözik attól, amelyet már a vallásfilozófiában (*A kereszténység lényegé*-ben – L. Gy.) alkalmaztunk. Csak az kell mindig, hogy az állítmányt alannyá, s így mint alanyt objektummá és elvvé tegyük – tehát csak meg kell fordítani a spekulatív filozófiát, s megkaptuk a leplezetlen, tiszta, merő igazságot."[61] S Feuerbach azután ezt az elvet elsősorban a filozófia fő kérdésére, a lét és gondolkodás viszonyának problémájára alkalmazza: „A gondolkodás igaz viszonya a léthez csak ez: a lét alany, a gondolkodás állítmány. A gondolkodás a létből van, de a lét nem a gondolkodásból"[62] stb.

Éppen ezt a szempontot teszi Marx termékennyé a hegeli jog- és államfilozófiáról írt bírálatában. Hegelnél (267. §) ezt olvassuk: „Az eszmeiségben levő *szükségszerűség* az eszme ki-

[61] Feuerbach: I. h. 186.
[62] I. h. 197. k.

fejlődése önmagán belül; ez mint *szubjektív* szubsztancialitás a politikai *érzület*, mint objektív ... az állam *organizmusa*, a voltaképpeni *politikai* állam és berendezkedése."[63] Marx megjegyzi ehhez: „Érthető nyelven: *A politikai* érzület szubjektív, a *politikai berendezkedés* az *objektív szubsztanciája* az államnak. A családnak és a polgári társadalomnak állammá való logikai kifejlődése tehát merő *látszat;* hiszen nincsen kifejtve, hogy a családi érzület, a polgári érzület, a család intézménye és a társadalmi intézmények mint olyanok hogyan viszonyulnak a politikai érzülethez és politikai berendezkedéshez, és hogyan függnek össze velük ... Fontos, hogy Hegel mindenütt az eszmét teszi szubjektummá, és a voltaképpeni, valóságos szubjektumot, amilyen a »politikai érzület«, prédikátummá. A kifejlődés azonban mindig a prédikátum oldalán megy végbe."[64]

Ugyanígy jár el Marx a 279. § megvilágításában; ebben a §-ban Hegel a monarchia szükségszerűségét demonstrálja. Marx azt írja: „Ha Hegel a valóságos szubjektumokból indult volna ki, mint az állam bázisaiból, nem lett volna szüksége arra, hogy misztikus módon szubjektiválja az államot. »A szubjektivitás azonban – mondja Hegel – a maga igazságában csak mint szubjektum, a személyiség csak mint *személy* van.« Ez is misztifikáció. A szubjektivitás a szubjektum egy meghatározása, a személyiség a személy egy meghatározása. Ahelyett, hogy mint szubjektumaik prédikátumait fogná meg őket, Hegel önállósítja a prédikátumokat, s utólag misztikus módon szubjektumaikká változtatja őket."[65]

Ennek az idealista misztifikációnak mármost nincs más célja, mint az, hogy egy reakciós intézménynek spekulatív-

[63] MEM, 1. köt. 209. (A hegeli jogfilozófia kritikájából ...)
[64] Uo.
[65] I. h. 223. k.

konstruáló módon kiagyalt igazolásául szolgáljon. Ami a „közönséges ember" nyelvén, írja Marx, egy empirikus factum brutum egyszerű megállapítása, ti. ezé a tényé: „A monarchiának szuverén hatalma, szuverenitása van. A szuverenitás azt teszi, amit akar", az Hegelnél egy állítólagos szükségszerűség állogikus konstrukciójává változik: „Az állam *szuverenitása* a monarcha. A szuverenitás »az akarat elvont s ennyiben alaptalan *önrendelkezése,* amelyben a végső döntés rejlik«." Marx hozzáteszi: „A mai Európa alkotmányos monarchájának összes attributumait Hegel az *akarat* abszolút önrendelkezéseivé teszi. Nem azt mondja: a monarcha akarata a végső döntés, hanem azt: az akarat végső döntése – a monarcha. Az első mondat empirikus, a második az empirikus tényt kiforgatja metafizikai axiómává. Hegel egymásba fonja a két szubjektumot, a szuverenitást »mint az önmaga felől bizonyos szubjektivitást«, *és* a szuverenitást »mint az akarat *alaptalan* önrendelkezését, mint az egyéni akaratot«, hogy kikonstruálja az »eszmét« mint »*Egy* egyént«. Magától értetődik, hogy az önmagában bizonyos szubjektivitásnak *valóban* akarnia is kell, mint egységnek, mint egyénnek is akarnia kell. De ki vonta valaha is kétségbe, hogy az állam egyének révén cselekszik? Ha Hegel azt akarta kifejteni: Az államnak kell hogy *egy* egyéne legyen a maga egyéni egységének képviselőjeként, akkor *a monarchát* nem sikerült ebből levezetnie."[66]

Az idealista dialektika marxi kritikájának ez a kezdete mind történeti, mind szisztematikus-filozófiai tekintetben rendkívül jelentős. Először is Marx ezzel felmutatja az összefüggést Hegel világnézeti alapja és társadalomelméletének politikailag reakciós oldalai között. Kimutatja, hogy végső fokon az idealizmus teszi lehetővé, és vonja következményként

[66] I. h. 226.

maga után azokat az álracionális, misztikus fogalmi konstrukciókat, amelyekre a porosz restaurációs rendszer igazolása rá van utalva. Megcáfolhatatlanul világossá teszi, hogy ennek az igazolásnak érvei semmiseknek bizonyulnak, mihelyet szétzúzzák filozófiai alapjait. Ezzel bebizonyosodik, hogy Hegel alkalmazkodása nem valami külsőleges, véletlen, amelytől tanításának „igazi", ezoterikus értelme érintetlen maradna, hanem magának „elvének elégtelenségében" gyökerezik: az idealizmusban.

Másodszor Marx kritikája – s ezzel jelentőségében messze túlmegy közvetlen indítékán – a fogalmi idealizmus minden formája általános, mindenoldalú meghaladásának alapelveit is tartalmazza. Mert a prédikátum és szubjektum ezen szétválasztása és felcserélése, a predikatív meghatározásoknak ez az önállósítása állítólag magukban fennálló szubsztanciákká, nemcsak az idealizmus hegeli formájának sajátja. Más formában megvan Platónnál is, nevezetesen az eidosznak egy, a valóságon túli transzcendens helyen való hiposztazálásában, s ismét más formában, szubjektivista fordulattal, Kantnál is, akinél a reális világ kategóriái (okság, sokaság stb.), elválasztva attól az anyagtól, amelynek legáltalánosabb meghatározásai, mint „tiszta értelmi fogalmak" jelennek meg. Marx tehát itt egyetlen csapással épp azt a pontot találja el, amelyben az idealizmusnak, mégpedig mind a szubjektív, mind az objektív idealizmusnak legkülönbözőbb, sőt, felszínesen tekintve ellentétes megalapozásai megegyeznek, feltéve, hogy érvelésük nem pusztán szenzualisztikus-szkeptikus (mint Berkeleyé), hanem a realitás általános fogalmi visszatükrözésének spekulatív félreértelmezéséből indul ki.

Marx ezen idealizmuskritikájának későbbi továbbvitelét – jelentőségét a materialista dialektikának a *Tőké*-ig, Lenin *Filozófiai füzetei*-ig történt sokoldalú kidolgozása szempontjából – itt még csak nem is jelezhetjük. Csupán azt említjük

meg ezen a helyen, hogy a *Szent Család*-nak (amelynek méltatása kívül esik munkánk keretén) módszertanilag centrális jelentőségű részei képviselik a legközelebbi fokát a marxi idealizmuskritika e fontos oldalának. „Ha – mondja ott Marx – valóságos almákból, körtékből, földieprekből, mandulákból kialakítom magamnak a »gyümölcs« általános képzetét, ha továbbmegyek, és azt képzelem, hogy a valóságos gyümölcsökből nyert elvont képzetem: »a gyümölcs«, egy rajtam kívül létező lényeg, sőt, a körte, az alma stb. *igazi* lényege, akkor én – *spekulatíve* kifejezve – »a gyümölcsöt« a körte, az alma, a mandula stb. *»szubsztanciájának«* nyilvánítom. Azt mondom tehát: ... a lényeges ezekben a dolgokban eszerint nem a valóságos, érzékileg szemlélhető létezésük, hanem a belőlük általam elvont és nekik tulajdonított lényeg, képzetem lénye, *»a* gyümölcs« ... Amilyen könnyű azonban valóságos gyümölcsökből *»a* gyümölcs« elvont képzetét létrehozni, olyan nehéz *»a* gyümölcs« elvont képzetéből valóságos gyümölcsöket létrehozni ... A spekulatív filozófus ennélfogva ismét letesz *a* »gyümölcs« elvonatkoztatásáról, de *spekulatív, misztikus* módon tesz le róla, tudniillik, azt a látszatot keltve, mintha *nem* tenne le róla ... Körülbelül így okoskodik: Ha az alma, a körte, a mandula, a földieper igazában nem egyéb, mint »a szubsztancia«, *»a* gyümölcs«, akkor felvetődik a kérdés, miért van az, hogy *»a* gyümölcs« előttem hol almának, hol körtének, hol mandulának mutatkozik, honnan ered a *sokféleségnek* ez a *látszata,* amely oly érzékletesen ellentmond az *egységről,* »a szubsztanciáról«, »a gyümölcsről« való spekulatív szemléletemnek? Ez azért van, feleli a spekulatív filozófus, mert *»a* gyümölcs« nem holt, különbség nélküli, nyugvó, hanem eleven, magát magában megkülönböztető, mozgó lény"[67] stb. Ez a kritika tehát, amelyet Marx az idealista foga-

[67] MEM, 2. köt. 56. kk.

lomönállósításon, az absztrakcióknak önálló lényegiségekké való idealista felfúvásán gyakorolt, a hegeli jog- és államfilozófiának 1843-ból való kritikájában kezdődik. Ez a kritika az előfeltevése annak, hogy a marxizmus az általános és különös egységét materialista-dialektikus módon, azaz első ízben tudományosan tudta felfogni.

Ezzel jeleztük a harmadik fontos pontot is, amely figyelmet érdemel a marxi Hegel-kritika kezdetével összefüggésben: már az 1843-as kéziratok egészen világosan mutatják, hogy a dialektikus materializmus éppenséggel nem eklektikus szintézise a hegeli dialektikának és a feuerbachi materializmusnak: hanem éppen a hegeli filozófia megfordítása, a feje tetejéről a talpára állítása változtatta meg alapvetően és minőségileg a dialektikát *mint olyant*. A marxizmus keletkezését eleve nem lehet azzal magyarázni, hogy a hegeli filozófiából egyszerűen töröltük a „világszellem" misztifikációját és más fogalmakat, módszerét egyébként megtartva, s persze eklektikusan összekötve természettudományos alappal, gazdaságitársadalmi elemzésekkel és hasonlókkal; elvileg új, Hegel dialektikájával *ellentétes* módszert kellett kialakítani.[68]

Ez a módszer 1843 elején még nincs meg semmiképpen. Ebben az időpontban csak az első, persze döntő lépés történt a megteremtéséhez. Emellett a vizsgált kéziratok keretében a fiatal Marxnak ez a módszertani vívmánya, roppant filozófiatörténeti jelentősége ellenére, még teljesen alá van rendelve a hegeli társadalomelmélet forradalmi-demokratikus bírálatának; a materialista szempontok itt már jelentős szerepet játszanak ugyan, de hiányzik még a legfontosabb alap: a proletár osztályálláspont.

[68] Vö. erre nézve Marx fejtegetéseit dialektikus módszerének a hegeli idealista dialektikához való viszonyáról a Tőke 2. kiadásához írt Utószóban. MEM, 23. köt. 1967. 20.

Az eredeti tervnek megfelelően Marx kritikája mindenekelőtt Poroszországnak ama reakciós állapotai ellen irányul, amelyeket Hegel jog- és államfilozófiájában igazol. Különös világossággal kifejezésre jut ez abban a megsemmisítő megítélésben, amelyben a hegeli misztikát, a monarchiának, a pairek kamarájának, a majorátusnak, a vele kapcsolatos születési privilégiumoknak stb. állítólag dialektikus, valójában tisztán spekulatív levezetését részesíti. Marx itt az imént jellemzett módon módszerében Feuerbach *Előzetes tézisei*-hez kapcsolódik. Megjegyzéseit ironikusan a következőképpen foglalja össze: „A politikai állam csúcsain mindenütt a születés az, amely meghatározott egyéneket a legmagasabb államfeladatok testetöltéseivé tesz. A legmagasabb államtevékenységek az egyénnel a születés révén esnek egybe, ahogyan az állat helye, a jelleme, életmódja stb. közvetlenül vele születik. Az állam a maga legmagasabb funkcióiban egy *állati* valóságra tesz szert. A természet megbosszulja magát Hegelen a vele szemben tanúsított megvetésért. Ha az anyag szerinte magáért-valóan már semmi sem az emberi akarattal szemben, itt viszont az emberi akarat nem tart meg már magának semmit az anyagon kívül... A természet *csinál* ebben a rendszerben közvetlenül királyokat, csinál közvetlenül *pairekét* stb., ahogyan szemeket és orrokat csinál. A frappáns az, hogy a fizikai nem közvetlen termékének látjuk azt, ami csak az öntudatos nem terméke... Ha a születés, a többi meghatározástól megkülönböztetve, az embernek közvetlenül ad egy helyzetet, akkor az embert *teste* teszi *ezzé a meghatározott* társadalmi funkcióviselővé. *Teste* az ő *társadalmi* joga. Ebben a rendszerben az *ember testi méltósága,* illetve az emberi test méltósága... úgy jelenik meg, hogy meghatározott – mégpedig a legmagasabb – társadalmi *méltóságok megha-*

tározott, a születés révén *predesztinált testeknek a méltóságai.*"[69]

Itt ismét világosan látható e kritika erősen materialista hangsúlya a hegeli idealizmussal szemben. Miután leleplezte a hegeli idealista módszertan értelmetlen misztikáját, most azt mutatja ki, hogy ennek az idealizmusnak visszája a születési kiváltságok egyenesen biologisztikus apológiája, amely tagadja az ember minőségi különösségét, társadalmi meghatározottságát mint „az öntudatos nem termékét". De ennek a kritikának politikai tartalma ezen a helyen még nem proletárszocialista jellegű. A kritika még a forradalmi demokrácia álláspontjáról íródik, és főképpen a feudális-rendi intézmények ellen irányul.

Ugyanerre a vonalra tartoznak Marx bíráló nyilatkozatai arról a túlzott szerepről, amelyet a hegeli államfilozófia a bürokráciának juttat, egyidejűleg megvetve a közvéleményt. „Jellemző – mondja Marx –, hogy Hegel – aki olyannyira tiszteli az államszellemet, az erkölcsi szellemet, az államtudatot – ott, ahol ez valóságos empirikus alakban kerül szembe vele, a szó szoros értelmében megveti. Ez a miszticizmus rejtélye. Ugyanaz a fantasztikus elvonatkoztatás, amely az *államtudatot* a *bürokráciának,* egy tudáshierarchiának hozzá nem mért formájában leli fel, és ezt a hozzá nem mért egzisztenciát kritikátlanul a valóságos egzisztenciának veszi mint *teljesérvényűt,* ugyanez a misztikus elvonatkoztatás éppen ennyire elfogódottság nélkül beismeri, hogy a valóságos *empirikus* államszellem, a *köztudat,* »a sokak gondolatainak és nézeteinek« puszta egyvelege. Ahogyan a bürokráciának egy idegen lényeget tulajdonít, úgy az igazi lényegnek a jelenség hozzá nem mért formáját hagyja; Hegel eszményíti a bürokráciát, és empirizálja a köztudatot."[70] Más helyen Marx

[69] MEM, 1. köt. 311.

[70] I. h. 265.

ironikusan megjegyzi: „Hegel a legszívesebben a második kamarát a *nyugalmazott* államhivatalnokok kamarájává tenné."[71] Mindebben egy világos, határozott citoyentudatnak a reakciós felsőbbségi állam és ideológiája elleni lázadásával van dolgunk.

A centrális támadás az állam hegeli koncepciója ellen történelmileg van megalapozva. Marx tüzetesen tárgyalja a különbséget a középkori és a modern rendek között. Kifejti, hogy a középkorban „a polgári társadalom rendjei és a politikai jelentésben vett rendek azonosak voltak"[72]. Ezen az azonosságon azonban szükségszerűen túlhalad a történeti fejlődés. Már az abszolút monarchiában megrendül ez az azonosság, de „csak a francia forradalom tette teljessé a *politikai* rendek *társadalmivá* változtatását, illetve, tette a polgári társadalom *rendi különbségeit* csupán *társadalmi* különbségekké, a magánélet különbségeivé, melyeknek a politikai életben nincsen jelentőségük. A politikai élet és a polgári társadalom elválasztottsága ezzel teljessé vált"[73].

Hegel látta meg elsőnek ezt a szétválást. Társadalomfilozófiájában ez a helyes, a mély; mindenekelőtt abban van Hegel jelentősége, hogy a polgári társadalom és a politikai élet, a politikai állam szétválását ellentétnek érzi. „Az állam magán- és magáért-való általános mivoltát szembeállította a polgári társadalom különös érdekével és szükségletével. Egyszóval: mindenütt a polgári társadalom és az állam *konfliktusát* ábrázolja ... Hegel tudja a polgári társadalom és a politikai állam elválasztottságát."[74]

Hegel felfogásának centrális hibája azonban abban van, hogy e feloldhatatlan ellentét láttára megnyugszik egy felol-

[71] I. h. 330.
[72] I. h. 277. kk.
[73] I. h. 286.
[74] I. h. 279.

dás látszatában. Minthogy *„nem* akarja *a polgári és a politikai élet* elválasztottságát", elfelejti, hogy itt ellentétet statuált, s ezért a „polgári rendeket mint olyanokat politikai rendekké teszi, de megint csupán a törvényhozó hatalom irányában, úgyhogy maga a ténykedésük bizonyítéka az elválasztottságnak"[75]. Ez az egész hiba azon alapszik, hogy Hegel egy régi világnézetnek egy új világnézet értelmében való értelmezésére vállalkozik, s ezáltal szükségképpen felemás dolgot, az abszurd ellentmondások komplexumát hozza létre. A hamis világnézeti alap tehát szükségszerűen logikai képtelenségekhez vezet. Marx azt mondja: Hegel „a *rendi elemet* az *elválasztottság* kifejezésévé teszi, de egyszersmind a rendi elem egy, még nem levő azonosság képviselője kell hogy legyen. Hegel tudja a polgári társadalom és a politikai állam elválasztottságát, de azt akarja, hogy az államon belül ennek egysége fejeződjék ki, mégpedig ezt olyképpen kell foganatosítani, hogy a pogári társadalom rendjei egyúttal, mint olyanok, a törvényhozó társadalom *rendi* elemét alkossák."[76] Látjuk: logikai képtelenség.

Ezen a helyen ismét világosan látható a kibékíthetetlen ellentét Hegel és az ifjú Marx között. Hegel a rendeket a modern államfejlődés teljes realitásának tekinti, Marx számára azok csak annak első kezdetét jelentik. Hegel szerint a rendek szintézist képviselnek az állam és polgári társadalom között – még akár egy logikailag tarthatatlan konstrukció árán is, amelyet csak az idealista dialektika miszticizmusa takar el látszólag; Marx szerint a rendek a tételezett ellentmondás állam és polgári társadalom között. Ilyképpen Hegel összefelfogása konzervatív, Marxé ellenzéki, forradalmi.

Ámde mindezzel még korántsem zárul le a hegeli tár-

[75] Uo.

[76] Uo. és 280.

sadalomelméletnek itt végrehajtott kritikai megfordítása. Marx belebocsátkozik a polgári társadalom és állam viszonyának alapkérdésébe és megállapítja, hogy Hegel az alapvető viszonyt állította feje tetejére. „A család és a polgári társadalom állammá teszik *önmagukat*. Ők a mozgató. Hegel szerint ellenben a valóságos eszme *hozza létre* őket; nem a saját életpályájuk egyesítette őket állammá, hanem az őket magáról leválasztó eszme életpályája; mégpedig ők az eszme végessége; létezésüket egy más szellemnek köszönhetik, nem a magukénak"[77] stb. S Marx – módszertanilag itt is Feuerbach *Előzetes Tézisek*-jéhez kapcsolódva – levonja a filozófiai következtetéseket ebből a megállapításból: „A politikai állam nem lehet meg a család természetes bázisa és a polgári társadalom mesterséges bázisa nélkül; ezek az állam számára conditio sine qua non; Hegel azonban a feltételt mint feltételezettet, a meghatározót mint meghatározottat, a termelőt mint termékének termékét tételezi; a »valóságos eszme« csak azért alacsonyítja le magát a család és a polgári társadalom végességébe, hogy megőrízve-megszüntetésük által élvezze és létrehozza a maga végtelenségét... A tényt, amelyből kiindult, a spekuláció nem mint olyat, hanem mint misztikus eredményt fogja fel... Ebben a paragrafusban (262. § – L. Gy.) benne foglaltatik a jogfilozófiának és egyáltalában a hegeli filozófiának egész misztériuma."[78]

Ha Marx ilyen módon a feje tetejéről a talpára állítja a hegeli társadalomfilozófiát, ez a teljesítménye a legszorosabban összefügg a fejlődést illető forradalmi felfogásával. S itt – a fejlődésgondolat megfogalmazásában – van az a pont, ahol először megy túl azon a radikális-demokratikus követelményen, hogy a feudális-abszolutista rendi államot meg kell

[77] I. h. 207.
[78] Uo. és 208.

semmisíteni, az a pont, ahol már kezdi meglátni a fejlett polgári demokráciának és politikai államának feloldhatatlan ellentmondásait. Abban a kritikában, amelyet Hegel elméleti gyámoltalanságán, azokon a belső ellentmondásokon gyakorol, amelyek Hegelnek a polgári társadalom s állam viszonyáról alkotott részben helyes felfogása és helyes nézeteinek kritikátlan misztikus értelmezése között fennállnak, Marx a törvényhozó gyűlés problémájáról, amellyel Hegel nem képes gondolatilag zöld ágra vergődni, azt mondja: „A »törvényhozó hatalom« a politikai állam totalitása, éppen ezért a *megjelenésig hajtott ellentmondása annak.* Ezért éppannyira az állam *tételezett* felbomlása is. Egészen különböző elvek ütköznek össze benne ... *Igazában* azonban ez a *politikai állam* és a *polgári társadalom* antinómiája ... A törvényhozó hatalom a *tételezett* lázadás."[79] Hegel fő hibája itt, mint Marx hozzáfűzi, abban van, hogy nem látja – vagy nem akarja elismerni – az itt fennálló lényeges ellentmondásokat, így a politikai állam önellentmondását, s azért azt, amit lát ezekből az összefüggésekből, pusztán mint „a *jelenség ellentmondását*", de „mint a *lényegben, az eszmében való egységet* fogja fel"[80].

De az itt kifejtett Hegel-kritika még tovább megy, a dialektikus ellentmondáselmélet döntő, általános problémájáig általában. Láttuk, hogy Marx a rendek tárgyalása során elveti a Hegel által statuált közvetítő szerepüket, s az összeütközést, a konfliktust teszi annak helyébe. Mivel azonban itt a reális szélsőségeket, a reális ellentmondásokat és azok szükségszerű összeütközését látja meg, így túllépve a társadalomfilozófia szféráján, máris megkezdi a harcot az ellentmondások megszüntetésének hegeli formája ellen általában is. Azt mondja – s ebben világosan kifejezésre jut a fejlődésre

[79] I. h. 297.
[80] Uo.

vonatkozó forradalmi felfogása –: „A közvetítésnek ez a rendszere (a hegeli – L. Gy.) létrejön úgy is, hogy ugyanannak az embernek, aki ellenfelét el akarja verni, másfelől meg kell őt védeni más ellenfelek ütlegeitől, s így ebben a kettős foglalatosságban nem jut el ügylete végrehajtásához... Valóságos végleteket nem lehet egymással közvetíteni, éppen mert valóságos végletek. De nem is szorulnak közvetítésre, hiszen lényegük szerint ellentettek. Nincs semmi közösségük egymással, nem kívánják egymást, nem egészítik ki egymást. Az egyiknek a kebelében nincsen meg a másik iránti vágy, szükséglet, a másik anticipációja."[81]

Ezzel az ifjú Marx olyan útra lépett, amely a materialista dialektika egy új, kibontakozott formájához vezet, melyben nemcsak megsemmisül a hegeli idealizmus, hanem a hegeli *Logika* egyes lényeges kategóriái – így pl. az ellentmondások megszüntetésének kategóriája – materialista megfordításuk során alapvető, minőségi átalakuláson mennek át. A *Tőké*-ben Marx megállapítja, hogy az út, amelyen a valóságos ellentmondások megoldódnak, nem megszüntetésük elvont logikai formája, hanem annak a formának a megteremtése, „amelyben mozoghatnak"... amelyben „az az ellentmondás meg is valósul, és éppúgy meg is oldódik"[82]. Az 1843-as kéziratokban ez a gondolat magától értetődően még nincs előttünk kifejtett érettségében. De világosan látható, hogy Marx a hegeli idealista dialektika meghaladásában itt megteszi már az első lépést ebben az irányban.

[81] I. h. 294.

[82] Tőke, I. MEM, 23. köt. 103.

IV. A FORRADALMI DEMOKRÁCIÁTÓL A PROLETÁR SZOCIALIZMUSIG

Marx cikkei a *Német–francia Évkönyvek*-ben (Párizs, 1844) közvetlenül ezekhez a tanulmányokhoz csatlakoznak. A Rugével, Feuerbachhal és Bakunyinnal folytatott levelezésről (1843 március–szeptember) van szó, valamint *A zsidókérdéshez* (1843 őszén) és *A hegeli jogfilozófia kritikájához, Bevezetés* c. (1844 elején) írt munkáiról.[83] Az imént tárgyalt kéziratokban végrehajtott Hegel-kritika legfontosabb vívmányai, nevezetesen először: a polgári társadalom és állam viszonyának materialista megfordítása, és másodszor: a politikai (a polgári) állam belső ellentmondásosságának felismerése alkotják az új munkák kiindulópontját. Mind a két gondolatmenet a küszöbön álló német forradalom távlatainak elméleti tisztázására sürget. A fiatal Marx a forradalom mozgatóerőit most mindenképpen sokkal világosabban látja, céljait konkrétabban formulázza meg, mint a Rheinische Zeitung idején.

Feladata azonban ezúttal is a forradalmi erők összpontosítása, csakhogy most kifejezettebben a radikális demokrácia erőiről van szó. Az az alapkoncepció, hogy a Németországban előkészítendő forradalom polgári demokratikus forradalom lesz, lényegében változatlan marad, de lényege, módszere és céljai sokkal radikálisabbaknak és konkrétabbaknak látszanak.

Mindenekelőtt világos lesz most Marx előtt, hogy melyek azok a társadalmi erők, amelyek győzelemre vihetik, végrehajthatják a közeledő német forradalmat. S itt van mármost fejlődésének új minőségi átcsapási pontja: a *Német–francia*

[83] MEGA, I. 1/1. 555–621. – Magyarul (a Marxhoz intézett levelek kivételével) MEM, 1. 339–391.

Évkönyvek visszatükrözik azt, hogyan ismeri fel egyre jobban a néptömegek forradalmi harcának jelentőségét – míg végül világosan a proletariátus felé tájékozódik. Ezzel Marx véglegesen kivívja azt az osztályálláspontot, amely a dialektikus és történelmi materializmus megalkotására képessé teszi.

E fejlődés szubjektív előfeltételei is nagyon korán kimutathatók nála. Már legkorábbi közvetlen politikai vitairatát is meg kell említeni ebben az összefüggésben: annak az új cenzúrautasításnak a leleplezését, amellyel IV. Frigyes Vilmos 1841 decemberében a cenzúra nagyvonalúbb kezelésére való készségét színlelte, miközben egyidejűleg Poroszországban egyre vadabb formát öltött a hadjárat minden szabad gondolat ellen.[84] Marx ebben az írásban maró gúnnyal világítja meg a reakció igazi szándékait, amelyek az utasítás szavai mögött rejtőznek. Végül kijelenti, hogy csak két lehetőség van: vagy csakugyan megkapják a haladó írók a király utasítása alapján azt a nagyobb szabadságot, amelyet reméltek, vagy pedig, ha ez a remény nem teljesedik, nagyobb politikai tudatosságra tesznek szert; tehát minden esetben haladást érnek el: „vagy *reális szabadság* tekintetében, vagy *ideális szabadság* tekintetében, azaz *t u d a t b a n*."[85]

Itt Marx politikai jellemének egy rendkívül fontos vonása nyilatkozik meg, olyan tulajdonság, amely megkülönbözteti őt minden akkori ellenzéki német értelmiségitől. Míg a 48 előtti évek átlagos liberális írója váltakozva majd jajveszékel a leplezetlen elnyomás miatt, majd hiszékenyen-naivul felül a reakció látszólagos engedményeinek, Marx a kormány összes intézkedéseit, a nyilvánvalóan alávalókat csakúgy, mint a látszólagosan békülékenyeket, engedékenyeket, eleve a szabadságpárti ellenerők folyton erősbödő és megszilárduló tudatá-

[84] MEM, 1. köt. 3. kk.
[85] I. h. 25.

nak kizárólagos szempontjából tekinti, s így akaratlan intézkedéseknek fogja fel a demokratikus forradalom előmozdítására. Ez a beállítás, amelyben nagyon korán megnyilatkozik Marx határtalan forradalmi optimizmusa, a haladás és reakció közötti harc mélyen dialektikus felfogása, s – ezzel összefüggően – szuverén mester volta a taktika minden kérdésében, arra képesíti őt, hogy a proletariátus felé való tájékozódását igen gyorsan megtalálja abban a pillanatban, amelyben világossá válik előtte a burzsoázia gyávasága, képtelensége arra, hogy forradalmi úton vigye keresztül céljait az uralkodó despotizmus ellenállásával szemben.

Ez csakhamar megtörténik szerkesztői állásából való távozása után. Már a Rheinische Zeitung nagypolgári részvényeseinek magatartását, arra való készségüket, hogy opportunista irányváltoztatással megnyugtassák a hatóságokat, Marxszal szemben nyilvánított követelésüket, hogy részt vegyen ebben az irányváltoztatásban, tünetként kell értékelnie. Még szimptomatikusabb az, hogy Marx merészsége, körültekintése és rugalmassága a cenzúrával való érintkezésben páratlanul áll Németország akkori ellenzéki sajtójában. „Ha csak tíz ugyanolyan bátor újság lett volna – írja Engels –, mint a Rheinische Zeitung, és kiadóik hajlandók lettek volna néhány száz tallérral többet áldozni szedési költségre – a cenzúra már 1843-ban lehetetlenné vált volna Németországban. De a német laptulajdonosok kicsinyes, félénk nyárspolgárok voltak, s a Rheinische Zeitung egyedül vívta a harcot."[86]

Hogy Marxnak ilyen körülmények között szakítania kell a német burzsoáziával, amelynek gyávaságában és ziláltságában már a 48 előtti időben jelentkezik az 1848-as német forradalom egész problematikája – szimptomatikusan képviseli

[86] Engels: Karl Marx. MEM, 19. köt. 98.

ezt a laprészvényesek kicsinyes magatartása –, az fentebbi fejtegetéseink után kézenfekvő. A burzsoázia piszkos anyagi érdekeihez Marxnak már mint polgári-demokratikus ellenzékinek sem volt semmi köze. A kizsákmányoló falopási törvény, mint láttuk, hozzásegítette őt ahhoz, hogy megtegye az elméleti utat Marat jakobinizmusától Babeuf jakobinizmusához, és a szegény néptömegek jogainak pártjára álljon. Annak a belátásnak tehát, hogy a német burzsoázia képtelen a forradalomra, szükségszerűen oda kellett vezetnie, hogy Marx a szegény néptömegek aktív forradalmi harcában lássa a német forradalom végrehajtásának feltételét is.

Amikor elrendelik a Rheinische Zeitung elnyomását, Marx azt írja Rugénak 1843 januárjában: „A Rheinische Zeitung elnyomásában a politikai tudat *haladását* látom, tehát belenyugszom ... Belefáradtam a képmutatásba, az ostobaságba, a nyers tekintélybe, s a mi alkalmazkodásunkba, hajladozásunkba, hátgörnyesztésünkbe és szőrszálhasogatásunkba ... Németországban már nem kezdhetek semmihez. Az ember itt meghamisítja önmagát."[87]

Hogy ez nem általában Németországról, hanem csak sajátlagosan a német burzsoáziáról való lemondás, azt egészen világosan mutatja az 1843. évi, a *Német–francia Évkönyvek*et megnyitó levelezés. Az első levelet Marx írja (Rugénak), s itt első ízben jósolja leplezetlenül a németországi demokratikus forradalom érlelődését – egy forradalomét, szégyenkezésből a német állapotok miatt. „Ön mosolyogva néz rám, és azt kérdi: mit nyerünk ezzel? Szégyenkezésből nem csinálnak forradalmat. Azt válaszolom: a szégyenkezés már maga is forradalom; a szégyenkezés valóban a francia forradalom győzelme a német hazafiasság felett, amelytől 1813-ban vereséget szenvedett. A szégyenkezés a harag egyik faj-

[87] MEGA, I. 1/2, 294.

tája, a magába forduló harag. S ha egy egész nemzet valóban szégyenkeznék, oroszlán lenne, amely ugrásra készülve összehúzza magát."[88]

Ruge nagyon pesszimisztikusan válaszol erre a levélre. Idézi Hölderlin *Hyperion*-jának keserű szavait Németországról, s kijelenti, hogy a németek sohasem fognak forradalmat csinálni. „Rég tönkrementek történetileg. Hogy mindenütt ott voltak a harctéren, nem bizonyít semmit... Németország nem a túlélő örökös, hanem az átveendő örökség. A németeknél sohasem a harcoló pártok számítanak, hanem az eladható lélekszám"[89] stb., stb.

Marx válasza erre a pesszimista távlatra rendkívül érdekes. Marx nem kisebb haraggal, mint Ruge, elhatározta, hogy elhagyja Németországot, és átköltözködik Franciaországba. De amit ő „egy nemzet szégyenkezésé"-nek nevez, annak nincs semmi köze Ruge pesszimizmusához, a kétségbeesett negyvennyolc előtti entellektüel Hölderlin-hangulatához. Marx így felel: „Levele, kedves barátom, jó elégia, lélegzetelállító temetési ének; de politikainak semmiképpen sem politikai. Egyetlen nép sem esik kétségbe, és ha hosszú ideig csak butaságból reménykedik is, egyszer, sok év múltán, hirtelen bölcsességből mégis beteljesíti minden jámbor kívánságát."[90]

Ámde ebben a pesszimizmus és optimizmus közötti vitában egy mélyebb ellentét jut kifejezésre, egy elvileg más társadalmi tájékozódás ellentéte. Ruge és Marx egyaránt látja a német burzsoázia (a levelezés terminológiájában: a filiszter) szánalmasságát. De míg Ruge ragaszkodik a polgári-liberális tájékozódáshoz, ennek következtében a filiszter szánalmasságát átviszi az egész német népre, s éppen ezért kétségbeesik

[88] MEM, 1. köt. 339.
[89] MEGA, I. 1/2. 558. k.
[90] MEM, 1. köt. 340.

(végső elemzésben ez a kétségbeesés későbbi, Bismarck előtti kapitulációjának korai előjátéka!), addig Marx, átlátva a német burzsoáziának a forradalomra való képtelenségét, radikálisabb szövetségesek felé kezd tájékozódni, akik képesek volnának győzelemre vinni a forradalmat nemcsak az abszolutizmus elleni harcban, hanem a német filisztervilág gyengesége, kishitűsége és egyezkedési készsége elleni harcban is.

Így Marx Rugénak írt válaszában sokkal élesebben és konkrétabban bélyegezheti meg a német filiszterséget, mint Ruge. „Az olyan emberek ... – írja Marx –, akik nem érzik magukat embereknek, úgy nőnek fel uraik számára, mint valami rabszolga- vagy lótenyészet. A törzsökös urak adják meg ennek az egész társadalomnak a célját. Ez a világ az övék ... A filisztervilág a *politikai állatvilág,* és ha el kell ismernünk létezését, akkor nem marad más hátra, mint hogy egyszerűen igazat adjunk a status quónak. Barbár századok szülték és alakították ki ezt az állapotot, és most itt áll mint következetes rendszer, amelynek elve az *elembertelenített világ* ... A német Arisztotelész, aki *Politiká*-ját a mi állapotainkból akarná meríteni, műve élére ezt írná: »Az ember társas, de teljességgel apolitikus állat.«"[91]

Ámde Marx számára ez nem megszüntethetetlen állapot. Az a koncepció, amelyet ezzel kapcsolatban kifejt, azt mondja, hogy a társadalmi fejlődés Németországban szükségszerűen létrehozza majd a filisztervilág esküdt ellenségeit is: a gondolkodó értelmiségieket, akiket elnyomnak, és a szenvedő néptömegeket, amelyek – az ipar által összpontosítva – gondolkodni kezdenek. Ha ezek az erők szövetkeznének, ütne az önkényuralomnak és passzív kiegészítésének, a filisztervilágnak órája. „Ön nem fogja azt mondani, hogy túlságosan jó a véleményem a jelenről, s ha mégsem esem kétségbe rajta,

[91] I. h. 341.

csak saját kétségbeejtő helyzete az, ami reménnyel tölt el... Csak arra hívom fel a figyelmét, hogy a filiszterség ellenségei, egyszóval minden gondolkodó és minden szenvedő ember egyetértésre jutott – amihez eddig egyáltalán nem voltak meg az eszközeik... Az iparnak és kereskedésnek, a birtoklásnak és az emberek kizsákmányolásának rendszere még sokkal gyorsabban, mint a népesség szaporodása, olyan törésre fog vezetni a mai társadalomban, amelyet a régi rendszer nem képes orvosolni, mert egyáltalán nem orvosol és teremt, hanem csak létezik és élvez. Annak pedig, hogy létezik a szenvedő emberiség – amely gondolkodik – és a gondolkodó emberiség – amelyet elnyomnak –, a filiszterség passzív és gondolkodás nélkül élvező állatvilága számára szükségszerűen élvezhetetlenné és megemészthetetlenné kell válnia."[92]

Világosan látjuk itt, mi az a nagyobb radikalitás és konkrétság, amellyel Marx immár meghatározza az érlelődő forradalom mérvadó társadalmi erőit. Miként előbb, a feladat a forradalmi erők összpontosítása, csakúgy, mint a Rheinische Zeitung idején. Miként előbb, a forradalom koncepciója polgári-demokratikus. De most azt látja Marx, hogy a döntő erők, amelyek valóban képesek keresztülvinni a forradalmat, a kizsákmányolt néptömegek és a tömegekkel szövetkező forradalmi érzületű értelmiségiek.

Ebből a fordulatból, a radikalitás legszélsőségesebb maximumából, amelyre a jakobinus demokratizmus egyáltalán képes, adódik azután kevéssel később – és következetesen – Marx politikai-filozófiai fejlődése folyamán az a koncepció, hogy a polgári-demokratikus forradalomban a proletariátusnak kell vezetnie, s hogy ez a forradalom átnő a proletár-szocialista forradalomba. Egyelőre csupán Németországra vonatkozóan: így *A hegeli jogfilozófia kritikájához, Be-*

[92] I. h. 344. k.

vezetés c. műben, így a legvilágosabban 1848 előestéjén a *Kommunista Kiáltvány*-ban,[93] de eleve azzal a tendenciával, hogy általános érvényűek minden olyan polgári forradalomra, amely akkor megy végbe, amikor nemzetközi mértékben kibontakozott már a burzsoázia és proletariátus osztályellentéte, s a burzsoázia ennélfogva képtelenné vált a forradalmi szerepre. (A bolsevik taktika az 1905-ös forradalomban, a lenini tanítások a proletariátus vezető szerepéről a demokratikus forradalomban és a demokratikus forradalomnak szocialista forradalomba való átnövéséről ennek a marxi koncepciónak közvetlen továbbfejlesztései az imperializmus feltételei között.[94])

De a jakobinus vonalnak ez a marxi továbbvitele a polgári látókörökön túl, eleve kritikai magatartást feltételez az utópikus szocializmussal szemben is. Minthogy Marx a néptömegek felé tájékozódik, mint a demokratikus forradalom egyedül lehetséges végrehajtói felé, ezért tőle szükségképp teljesen idegen azoknak az utópistáknak a beállítottsága, akik elutasítják a proletár osztályharcot, és a burzsoázia eszére apellálnak. Ehhez járul – ezt kiegészítően –, hogy Marx, mint Hegel materialista tanítványa, tehát, mint Kant és Fichte ellenfele, filozófiailag is kénytelen elutasítani az utópikusok hirdetett céljainak elvont posztulátum jellegét, azt a módszerüket, hogy eszményi követelményekkel lépnek fel a valóság-

[93] „Németországra irányítják a kommunisták legnagyobb figyelmüket, mert Németország polgári forradalom küszöbén áll, és mert ezt az átalakulást általában az európai civilizáció előrehaladottabb feltételei között és sokkal fejlettebb proletariátussal hajtja végre, mint Anglia a XVII. és Franciaország a XVIII. században, a német polgári forradalom tehát csak egy proletárforradalom közvetlen előjátéka lehet." Marx–Engels: A Kommunista Párt Kiáltványa. MEM, 4. köt. 1959. 470.

[94] Vö. mindenekelőtt Lenin: A szociáldemokrácia két taktikája a demokratikus forradalomban, Lenin Összes Művei, Bp., 1966. 11. kötet.

gal szemben, anélkül hogy magában a fennálló társadalomban fel tudnák mutatni megvalósításuk reális feltételeit.

Ennek felel meg már az a koncentrált program, amelyet Marx összefoglal abban a programatikus levélben, amely lezárja a Rugéval, Feuerbachhal és Bakunyinnal folytatott levelezést. Marx ott mindenekelőtt teljes ideológiai tisztázást követel – Feuerbach terminológiájában –, „a tudat reformját" követeli. Ezt a reformot azonban oly következetességgel materialisztikusan fogja fel, hogy szigorúan száműz belőle minden „dogmatikus" elemet, azaz minden, a társadalmi valósággal kívülről szembeállított, elvont posztulátumot. Semmiféle kiagyalt utópikus nézetet, eszményt stb. nem szabad ráerőszakolni az emberekre; sőt, a folyóiratnak az a feladata, hogy felvilágosítsa olvasóit magáról a valóságról és a valóságból fakadó szükségletekről és eszmékről. „Semmi sem akadályoz meg tehát bennünket abban, hogy kritikánkat a politika kritikájához, a politikában való pártot foglaláshoz, tehát a *valóságos* harcokhoz kapcsoljuk, és velük azonosítsuk. Akkor nem doktrinér módon lépünk a világ elébe egy új elvvel: Itt az igazság, itt térdelj le! A világ elveiből fejtünk ki a világnak új elveket. Nem mondjuk a világnak: Hagyj fel harcaiddal, ezek ostobaságok, mi odakiáltjuk neked az igazi harci jelszót. Mi csak megmutatjuk neki, hogy voltaképpen miért is harcol, a tudat pedig olyan dolog, amelyet el *kell* sajátítania, még ha nem akarja is. A tudat reformja *csak* abban *áll,* hogy a világot ráeszméltetjük tudatára, hogy felébresztjük álmából, amelyet önmagáról álmodik, hogy *megmagyarázzuk* neki saját akcióit . . ."[95]

A *Német–francia Évkönyvek* általános módszertani programjából következik tehát, hogy Marx elveti a „vaskos szocialisták" elvont dogmatizálását, nevezetesen azt, hogy elvont

[95] MEM, 1. köt. 347. k.

követelményeket hirdetnek. Amikor tehát a francia szocializmushoz kapcsolódik, ismét ugyanaz történik, mint előbb, amikor Hegelhez és Feuerbachhoz nyúlt: Marx ebben az esetben ismét eleve kritikailag áll szemben korának készen talált gondolatanyagával. Még *mielőtt* az utópikus szocializmushoz kapcsolódnék, már megvannak azok a döntő szempontjai, amelyek annak kritikai meghaladására képessé teszik. Programja az, hogy azonosítja magát a valóságos politikai harcokkal; a néptömegek felé tájékozódik, mint a demokratikus forradalom legaktívabb, legforradalmibb tényezője felé. Ezzel a beállítottsággal érkezik 1843 végén Franciaországba, ezzel a beállítottsággal egyrészt megtalálja ott, a kifejlett kapitalista miliőben, a harcoló proletariátus szervezeteit, s fog hozzá másrészt a restauráció francia történetíróinak tanulmányozásához, akik először mutatták be a történelmet mint osztályharcok történetét. Így világosodik meg előtte a legrövidebb idő alatt a proletariátus világtörténelmi küldetése, az a belátás, amely meghatározza ezentúl minden politikai és társadalmi döntését, forradalmi aktivitásának egész gyakorlatát, elméleti teljesítményének egész jellegét – közvetlenül és először pedig azt, hogy kritikailag magáévá tegye a készen talált szocialista gondolatkincset, Owen, Saint-Simon és Fourier s nyugat-európai és német epigonjaik tanításait, azután pedig azt is, hogy tanulmányozza és kritikailag feldolgozza Anglia klasszikus politikai gazdaságtanát.

V. A Német–francia Évkönyvek

Ezzel elébe vágtunk annak a filozófiai fejlődésnek, amely a *Német–francia Évkönyvek*-ben látható, hogy jelezzük mindenekelőtt az osztályálláspont változását, amely Marxnál az 1843–44-es években végbemegy, s meghatározza a döntő mi-

nőségi átcsapást világnézete formálódásának folyamatában. Figyelemre méltó mármost, hogy a proletariátus világtörténelmi küldetésének felismerése még nincs meg a Rugével, Feuerbachhal, Bakunyinnal folytatott levelezésben és *A zsidókérdéshez* c. írásban, hanem csak *A hegeli jogfilozófia kritikájához, Bevezetés* c. munkában jut kifejezésre, s itt is még egy, természetesen a végletekig radikálizált, feuerbachi „reális humanizmus"-nak sajátlagosan német-filozófiai formájában. A proletár szocializmus végleges, tudományos megfogalmazásához csak 1844 folyamán jut el Marx. Tehát még a *Német–francia Évkönyvek*-be írt tanulmányaiban is az átmenet dokumentumairól van szó.

Láttuk, hogy Marx 1843 tavaszán és nyarán kezdte meg Hegel dialektikájának radikális materialista bírálatát, hogy – vele kapcsolatban – eljutott a polgári társadalom és állam viszonyának materialista megfordításához és a politikai (a polgári) állam belső ellentmondásosságának felismeréséhez. Ezek a vívmányok alkotják a *Német–francia Évkönyvek* kiindulópontját, itt történik további kiépítésük és világosabb megfogalmazásuk. Emellett természetszerűen folytatódik Hegel és az ifjúhegeliánusok felfogásának kritikája, de olyan módon, amely egyidejűleg megmutatja az új igazság útját. *A zsidókérdéshez* c. tanulmánya Bruno Bauer bírálatát tartalmazza. Marx kifejti itt a polgári társadalom belső ellentmondásosságát, annak a Bruno Bauer által felvetett problémának kapcsán, lehetséges-e a zsidók emancipációja a jelen polgári társadalmában. Bauer idealisztikusan, vallási és teológiai szempontból veti fel ezt a kérdést. A felette gyakorolt kritikában Marx felmutatja a vallás helyét általában a polgári társadalomban, bebizonyítja, hogy a vallás, akár zsidó, akár keresztény, a társadalmi viszonyok fantasztikus visszatükrözése. Egyúttal megvilágítja az alapvető különbséget politikai és emberi emancipáció között: a politikai emancipáció szerinte csupán a „fennálló világren-

den" *belüli* haladás; a magasabb, az emberi emancipáció ellenben feltételezi az „emberi önelidegenedés" megszüntetését, tehát egy alapvetően új társadalmi rendet. Ezzel kimondotta, terminológiailag egyelőre még a feuerbachi „reális humanizmus" formájában, az ellentétet a polgári és a szocialista forradalom eredményei között; ezzel egyúttal megkapta az alapot, amelyről a polgári társadalom belső ellentmondásai megnyilatkozhatnak.

A német zsidók politikailag nem egyenjogúak, mert nem veszik fel az államvallást; politikai emancipációjukat kívánják. Bauer ezzel szemben kijelenti, hogy Németországban politikailag senki sem emancipált, ennek oka pedig az állam vallási jellege, mely csak kiváltságokat ismer. „Amikor a zsidó azt akarja, hogy a keresztény állam emancipálja őt, ezzel azt követeli, hogy a keresztény állam tegyen le *vallási* előítéletéről."[96] Viszont a zsidók a maguk részéről nem hajlandók az ő vallási előítéletükről letenni. „A keresztény állam a *maga lényegénél* fogva nem emancipálhatja a zsidót; de – teszi hozzá Bauer – a zsidó a maga lényegénél fogva nem is emancipálható. Ameddig az állam keresztény, a zsidó pedig zsidó, addig az egyik ugyanúgy nem képes megadni az emancipációt, mint ahogy a másik nem képes magába fogadni azt."[97] Ebből az következnék, hogy *mind a kettőnek,* zsidóknak *és* keresztényeknek, általában a vallástól kellene emancipálódniok, és a vallástalan (polgári-demokratikus) államot kellene berendezniök, hogy mind a kettő elérhesse benne politikai emancipációját.

Marx megmutatja mármost az ezzel az idealista felfogással való kritikai leszámolás során, hogy mind a zsidó, mind pedig a keresztény *politikai* emancipációja „az *államnak* a val-

[96] I. h. 349.
[97] I. h. 350.

lás alól való *emancipációja*" ugyan, nevezetesen, lemondása egy államvallásról, de ez a politikai emancipáció nem lehet a vallás alól való következetes emancipáció, mert „nem a végigvitt, az ellentmondás nélküli módja az *emberi* emancipációnak"[98]. „A politikai emancipáció határa – fűzi hozzá Marx – nyomban megmutatkozik abban, hogy az *állam* megszabadulhat egy korláttól anélkül, hogy az ember *valóban* szabad lenne tőle, hogy az állam *szabad állam* lehet anélkül, hogy az ember *szabad ember* lenne."[99]

Hasonlóképpen áll a dolog, ha az állam (mint sok északamerikai államban) a választási cenzus megszüntetése által *politikailag* megsemmisíti a polgári társadalom tulajdonos osztályait: Ezzel „nemcsak hogy nem szüntette meg a magántulajdont, hanem még előfeltétellé is tette"[100].

Itt Marx kimondja azt a világos felismerést, hogy a politikai emancipáció (azaz a polgári forradalom) csak formális demokráciát teremt; olyan jogokat és szabadságokat hirdet, amelyek nem állhatnak fenn reálisan a polgári társadalomban. Konkrétan, a *Német–francia Évkönyvek* nyelvén, ez azt jelenti: „Az állam a maga módján megszünteti a *születés,* a *rend,* a *műveltség,* a *foglalkozás* különbségét, amikor a születést, a rendet, a műveltséget, a foglalkozást *nem-politikai* különbségeknek jelenti ki, amikor e különbségekre való tekintet nélkül a nép minden tagját a népszuverenitás egyenlő részesévé nyilvánítja . . . Mindazonáltal az állam engedi, hogy a magántulajdon, a műveltség, a foglalkozás a *maguk* módján . . . *hassanak,* és érvényesítsék *különös* lényegüket. Távol áll tőle, hogy ezeket a *tényleges* különbségeket megszüntesse, sőt, csak ezeknek az előfeltételezése mellett létezik, csak ezekkel az ele-

[98] I. h. 355.
[99] Uo.
[100] I. h. 356.

meivel való ellentétében érzi magát *politikai államnak,* és érvényesíti *általánosságát.*"[101]

A politikai emancipáció jellegében tehát – s a politikai emancipáció kiterjed magától értetődően a vallásra is – kifejeződik a polgári társadalom és az állam amaz ellentéte, amelyről Hegel sejtésszerűen beszél, azt tanítva, hogy az állam mint általánosság konstitálódik a különös elemek felett.[102] „A kiteljesedett politikai állam (a polgári forradalom által teremtett – L. Gy.), lényegét tekintve, az embernek *emberi nemi élete (Gattungsleben), ellentétben* anyagi életével. Ennek az önző életnek összes előfeltételei az állami szférán *kívül* a *polgári társadalomban* továbbra is fennmaradnak, de a polgári társadalom tulajdonságaiként."[103]

Ebből következik, hogy a politikai állam viszonya a polgári társadalomhoz spiritualisztikus jellegű, hogy úgy viszonylik hozzá, mint az ég a földhöz. S a spiritualisztikus és a materiális, valóságos életnek ez a hasadása a kapitalista társadalomban mármost nemcsak az egészre vonatkozik, hanem kettéhasít minden egyes embert is a spiritualisztikus citoyenre, és a materiális burzsoára, az állampolgárra és az élő egyénre.

„Az ember a maga *legközelebbi* valóságában, a polgári társadalomban, profán lény. Itt, ahol önmaga és mások számára valóságos egyéniségnek számít, *nem-igazi* jelenség. Az államban ellenben, ahol az ember emberi nemi lénynek számít, ott imaginárius tagja egy képzeletbeli szuverenitásnak, meg van fosztva valóságos egyéni életétől, és telítve van nem-valóságos általánossággal."[104]

A vallásos ember és az állampolgár különbsége csak külö-

[101] Uo.

[102] Hegel: Rechtsphilosophie, 1. kiad. 346. 270. §., megjegyzés. Idézi Marx uo.

[103] Uo.

[104] I. h. 357.

nös megjelenési formája ennek a hasadásnak. „A vallásos ember és az állampolgár közti különbség nem egyéb, mint a kereskedő és az állampolgár, a napszámos és az állampolgár, a földbirtokos és az állampolgár, az *eleven egyén* és az *állampolgár* közti különbség. A vallásos ember és a politikai ember közti ellentmondás ugyanaz az ellentmondás, amely a *burzsoá* és a *citoyen,* a polgári társadalom tagja és annak *politikai oroszlánbőre* között áll fenn."[105] Bauer polemizál e hasadás vallásos kifejeződésével, de koncepciójában érintetlenül hagyja az alapvetően *világi* ellentéteket.

Marx korábbi eredményeinek megfelelően: ebben az elválasztottságban és ellentmondásosságban, amely minden egyénben reprodukálódik, a citoyen a burzsoának, az „emberi jogok deklarációja" „homme"-jának szolgája. Marx kimutatja, hogy paradox módon még a francia forradalom közepette is az elméletben, nevezetesen minden alkotmányban, még a legradikálisabban – az 1793. éviben – is fenntartották ezt a viszonyt, hogy az „homme"-ot megkülönböztették a „citoyen"-től, és ennek *föléje rendelték.*[106] A nagy átalakulás éveinek forradalmi gyakorlata természetesen ellentmond ennek az elméletnek. Marx azonban kiemeli, hogy ebben az esetben a gyakorlat csak kivétel, az elmélet a szabály;[107] azaz: a politikai (polgári) forradalomnak, bármennyire igyekszik heroikus korszakában túlmenni a szűk polgári látókörön, vissza kell térnie a polgári társadalom normális viszonyaihoz, azoknak ellentmondásosságához, az ember hasadtságát eredményező, elidegenítő létezési módjához, mindaddig, ameddig fennmarad a kapitalista rendszer. Elméletileg ez kifejeződik abban, hogy a „politikai élet csak garanciája az emberi jogoknak, az egyéni

[105] Uo.
[106] I. h. 364. kk.
[107] I. h. 368.

ember (a burzsoá – L. Gy.) jogainak, tehát fel kell adni, mihelyt ellentmond *céljának,* ezeknek az emberi jogoknak... De még ha a forradalmi gyakorlatot (a kivételt – L. Gy.) tekintjük is a viszony helyes beállításának, akkor is, még mindig megoldandó marad az a rejtély, hogy a politikai emancipátorok tudatában (az alkotmányokban – L. Gy.) miért van a viszony a feje tetejére állítva, miért jelenik meg a cél eszközként, az eszköz célként"[108].

A rejtély megoldódik, ha megértjük a francia forradalom lényegét: ez a forradalom szétzúzta a feudalizmust, felszabadította a citoyentudatot, amelyet a feudális társadalom elnyomott és szétdarabolt, egybegyűjtötte a politikai szellemet, és konstituálta az államot, mint „a közösségnek, a nép *általános* ügyének szféráját, eszményi függetlenségben a polgári élet eme *különös* elemeitől"[109]. De, fűzi hozzá Marx, „az állam eszmei jellegűségének kiteljesedése egyszersmind a polgári társadalom anyagi jellegűségének kiteljesedése is volt. A politikai járom lerázása egyszersmind azoknak a kötelékeknek a lerázása volt, amelyek a polgári társadalom önző szellemét megbéklyózták."[110]

Amikor tehát a forradalom heroikus erőfeszítésekkel, heroikus citoyenillúzióktól lelkesítve, megalapította a modern polgári társadalmat, a társadalmi fejlődés ellentmondásosságát, a társadalmi lét szétszaggatottságát, az ember hasadtságát és önelidegenedését a legmagasabb fokán konstituálta. S ebből az ellentmondásosságból következik mármost a politikai emancipációnak, a felszabadításnak az a jellege, amelyik a kapitalista társadalom keretében egyedül lehetséges: „Az ember...

[108] Uo.

[109] I. h. 369.

[110] Uo. és 370. *(A magyar Marx fordítás „eszmei jellegűség", ill. „anyagi jellegűség" kifejezéseinek német eredetije „Idealismus" ill. „Materialismus".)*

nem szabadult meg a tulajdontól. Megkapta a tulajdon szabadságát. Nem szabadult meg az ipar egoizmusától, megkapta az iparszabadságot."[111] Az ember hasadtságát és szétszaggatottságát a politikai emancipáció nemcsak hogy nem szüntette meg, hanem a végletekig kiélezte.

Ennek az embertelen életnek alapját mármost Marx abban látja, hogy a pénz uralkodik, „az ember munkájának és létezésének tőle elidegenült lényege",[112] hogy a polgári társadalom a magántulajdon világa, amelyben minden áruvá lesz, mindennel kufárkodnak, hogy elve az egoizmus, hogy benne az embereknek egymáshoz való viszonyait a hobbesi *„bellum omnium contra omnes* határozza meg"[113]. Csak a létfeltételek megszűnésével következik be az emberek emancipációja. „Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az *emberi nem lényévé* vált, csak ha az ember a maga »forces propre«-jait *társadalmi* erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennélfogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a *politikai* erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció."[114]

Amikor tehát Marx, ennek az álláspontnak a magaslatán, felteszi és megoldja a vallási emancipáció baueri kérdését, akkor tűnik ki, milyen hosszú utat tett meg a Rheinische Zeitung szerkesztőjeként való működése óta, egy jó fél év rövid ideje alatt. Akkoriban még a feudális államot tekintette a tulajdonképpeni keresztény államnak, s Bizáncban látta történelmi típusát. Most azt látja, hogy a feudális állam „semmiképp sem

[111] I. h. 370.
[112] I. h. 375.
[113] I. h. 358.
[114] I. h. 371.

a kereszténység állami megvalósítása",[115] hogy „a kiteljesedett keresztény állam... ellenkezőleg az *ateista* állam, a *demokratikus* állam, az az állam, amely a vallást a polgári társadalom többi eleme közé száműzi"[116]. Nem Bizánc, hanem az Egyesült Államok tűnik fel neki most a befejezett keresztény államnak; itt ugyanis a polgári demokráciában, „a vallásos és teológiai tudat... annál is inkább vallásosnak, teológiainak tekinti magát, mert látszólag nincs politikai jelentősége, nincsenek földi céljai, mert a világot kerülő lelkület ügye, az értelmi korlátoltság kifejezője, az önkény és a fantázia terméke, mert valóban túlvilági élet. A kereszténység itt eléri egyetemes-vallási jelentőségének *gyakorlati* kifejezését"[117].

Egyúttal azonban ebben a világban a zsidó vallás szellemének, ahogyan az a csak politikai (polgári) emancipáció által kibontakozhatott, ugyancsak egyetemes jelentősége van; mert „az az ellentmondás, amely a zsidók gyakorlati politikai hatalma és politikai jogai között van, a politika és a pénzhatalom ellentmondása egyáltalában. Noha a politika eszményileg fölötte áll a pénzhatalomnak, valójában a jobbágyává lett... A polgári társadalom a saját bensejéből szüli folyton a zsidót"[118]. Létrehozza, mert „az *önzés* a *polgári társadalom* elve", mert számára *„a gyakorlati szükséglet és haszonlesés* istene a *pénz"*[119]. A pénz azonban „Izrael féltőn szerető istene, aki előtt nem lehet más isten. A pénz az ember valamennyi istenét lealacsonyítja – és áruvá változtatja. A pénz minden dolgok általános, önmagáért konstituált *értéke*. Ezért megfosztotta az egész világot, az ember világát éppen úgy, mint a természetet, sajátságos értékétől. A pénz az ember

[115] I. h. 359.
[116] Uo.
[117] I. h. 362.
[118] I. h. 374. k.
[119] I. h. 375.

munkájának és létezésének tőle elidegenült lényege, s ez az idegen lényeg uralkodik rajta, s ő imádja azt"[120].

Hogyan oldható meg mármost a zsidókérdés? Nem úgy, ahogyan Bauer képzeli. „Mi tehát nem mondjuk a zsidóknak Bauerral: Nem emancipálódhattok politikailag anélkül, hogy radikálisan ne emancipálnátok magatokat zsidóságotok alól. Ellenkezőleg ezt mondjuk nekik: Minthogy politikailag emancipálódhattok anélkül, hogy teljesen és ellentmondás nélkül elszakadnátok zsidóságotoktól, ezért a *politikai emancipáció* önmagában még nem jelenti *az emberi* emancipációt."[121] A politikai emancipációnak épp a végletekig ki kell éleznie az állam és polgári társadalom ellentmondását, az egyénben a citoyen és burzsoá ellentmondását, ugyanakkor teljesen fel kell szabadítania az egoizmust; meg kell tehát teremtenie a feltételeit annak is, hogy egyrészt a kereszténység a legnagyobb mértékben kibontsa egyetemes jellegét mint a társadalom vallásos tudatformája, másrészt a zsidó szellem is még fokozottabban reprodukálódjék; mert a pénzhatalom által, a pénz mint világhatalom által – zsidókkal vagy zsidók nélkül – „a gyakorlati zsidó szellem ... a keresztény népek gyakorlati szellemévé vált", elvilágiasodott a zsidók istene, világistenné lett.[122] Ha ezt a világistent és szükségszerű kiegészítését, az éppen elpolgáriasodása által egyetemessé vált keresztény vallásosságot – *mind a kettőt* – meg kell haladni, ez csak az emberi (szocialista) emancipáció eredménye lehet.

Az emberi emancipáció tehát egyúttal „a társadalomnak a zsidóság alól való emancipációja", azaz a pénz hatalma alól való emancipációja. „Mihelyt a társadalomnak sikerül a zsidóság *empirikus* lényegét, a kufárkodást és előfeltételeit meg-

[120] Uo.
[121] I. h. 363.
[122] I. h. 373.

szüntetni, a zsidó *lehetetlenné* vált, mert tudatának nincs többé tárgya, mert a zsidóság szubjektív bázisa, a gyakorlati szükséglet emberiesült, mert az ember egyéni érzéki létezése és emberi nemi létezése közti konfliktus megszűnt."[123]

Így ez a tanulmány gazdag és mozgalmas képet ad a polgári társadalom belső, a kapitalizmus keretében megszüntethetetlen ellentmondásosságáról, de még semmiféle utalást nem tartalmaz azokra az osztályerőkre, amelyek képesek végrehajtani az emberi emancipációt. Erre a pontra derít világosságot a *Bevezetés a hegeli jogfilozófia kritikájához.*[124] Csak itt vonja le a döntő következtetéseket a kizsákmányolt néptömegek harca felé való tájékozódásából, amely, mint megmutattuk, már az *Évkönyvek* bevezető levelezésében látható.

Marx ebben az új írásban mindenekelőtt a vallás meghaladásának kérdéséből indul ki. Kimutatja, hogy a társadalom fejlődésében és vele a filozófia fejlődésében a valláskritika minden más kritika kezdete. Németország számára a vallásnak ez a – Feuerbach által végrehajtott – kritikája lényegileg befejeződött; ezzel azonban hátra van még a fő dolog: a vallást termelő társadalmi állapotnak kritikája és gyakorlati meghaladása, aminek a teljes emberi emancipáció a célja.

Marx itt mindenekelőtt a döntő társadalomtudományi szempontot érvényesíti a feuerbachi antropológiai elv korlátozottságával szemben: „A vallás annak az embernek az öntudata és az önérzete, aki vagy még nem szerezte meg önmagát, vagy már ismét elvesztette. De *az ember* nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény. Az ember, az *az ember világa,* az állam, a társadalom. Ez az állam, ez a társadalom termeli a vallást, egy *visszájára fordított világtudatot,* mert maga is *visszájára fordított világ.*"[125]

[123] I. h. 377.

[124] A hegeli jogfilozófia kritikájához, Bevezetés, I. h. 378. kk.

[125] I. h. 378.

Az antropológiailag korlátozott materializmusnak ez a bírálata még érettebb fogalmazásban tér vissza később, 1845-ben a *Feuerbach-tézisek*-ben; itt azt olvassuk: „De az emberi lényeg nem valami, az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége. Feuerbach, aki ennek a valóságos lényegnek kritikájába nem bocsátkozik, ennélfogva kénytelen: 1. elvonatkoztatni a történelem lefolyásától, a vallásos lelkületet magáért-valóan megrögzíteni, és egy elvont – *elszigetelt* – emberi egyént előfeltételezni; 2. a lényeg ezért csak mint »emberi nem«, mint benső, néma, a sok egyént *természetileg* összekapcsoló általánosság fogható fel."[126] A Feuerbachon való túlmenés tehát a történelmi materializmus ugrópontja.

A történelmi materializmus pedig szükségszerűen a forradalmi néptömegek szellemi fegyvere. Ez világossá válik már 1844-ben. Az, hogy Marx áttér a vallás társadalomtudományi kritikájára, hogy leleplezi a vallást, mint egy szükségszerűen *hamis* tudat megjelenési formáját, amelyben társadalmi alapjának visszássága tükröződik vissza, azzal a következménnyel jár, hogy most magát ezt a visszájára fordított világot, a polgári társadalmat kell bírálat tárgyává tennie; a polgári társadalom kritikai leleplezésének azonban szükségképp mozgósítóan kell hatnia a szenvedő, elnyomott tömegekre, e visszájára fordított világ forradalmi meghaladására kell őket lelkesítenie. Így mondja Marx: „A vallást, mint a nép *illuzórikus* boldogságát megszüntetni annyi, mint a nép *valóságos* boldogságát követelni. Az állapotáról táplált illúziók feladását követelni annyi, mint *amaz állapot feladását követelni, amely rászorul az illúziókra* . . . A kritika letépte a láncról a képzelt virágokat, de nem azért, hogy az ember a fantáziátlan, vigasztalan láncot hordja, hanem azért, hogy a láncot ledobja, és élő

[126] MEM, 3. köt. 9.

virágot szakítson. A vallás kritikája kiábrándítja az embert, de azért, hogy mint kiábrándult, értelmére tért ember gondolkozzék, cselekedjék, alakítsa valóságát, hogy önmaga körül és így valódi napja körül keringjen ... A valóságos nyomást még nyomasztóbbá kell tennünk azzal, hogy hozzáadjuk a nyomás tudatát, s a gyalázatot még gyalázatosabbá azzal, hogy nyilvánosságra hozzuk ...

E megkövesedett viszonyokat azzal kell táncba kényszerítenünk, hogy saját nótájukat húzzuk a talpuk alá! Hogy a népet *felbátorítsuk*, előbb arra kell megtanítanunk, hogy saját magától *megrettenjen* ... A kritika fegyvere persze nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi hatalmat anyagi hatalommal kell megdönteni, ám az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja ... A német elmélet radikalizmusának – következésképpen gyakorlati energiájának – nyilvánvaló bizonyítéka az, hogy a vallás határozott, *pozitív* megszüntetéséből indult ki. A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy az *ember a legfőbb lény az ember számára*, vagyis azzal a *kategorikus imperativusszal*, hogy *fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat*, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény."[127]

Ez elsősorban és mindenekelőtt Németországra áll. A hegeli jogfilozófia kritikájához írt *Előszó*-ban elsősorban a német forradalom problémáját veti fel nyíltan és konkrétan. Láttuk: a hegeli filozófiával és ki nem elégítő feuerbachi meghaladásával való vívódás volt eddigelé Marx szellemi fejlődésének fő tartalma. Amidőn most Marx nyíltan számot ad munkája eredményeiről, ezzel azt bizonyítja, hogy itt nem magánügyről, nem belső filozófiai kérdésről van szó, hanem Németország sorskérdéséről.

Marx elemzi korának német viszonyait. Megállapítja, hogy

[127] MEM, 1. köt. 378. k., 381., 384. k.

Németország még a maga 1789-e előtt áll. Németország „az *ancien régime nyílt kiteljesítése*"[128]. „Ha magához a német *status quó*-hoz kapcsolnánk mondanivalónkat, még ha az egyedül helyénvaló módon is, azaz negatíve, az eredmény akkor is csak *anakronizmus* volna. Politikai jelenünknek még a tagadása is porlepte tény a modern népek történelmi lomtárában."[129] A harc e német jelen ellen tehát a modern népek múltja, s ezzel még meglevő rejtett fogyatékosságai, egy annak állandóan alkalmatlankodó elv ellen irányul.

Ennyiben – de csakis ennyiben – a német status quo elleni harcnak nemzetközi jelentősége van. A hozzá való kapcsolódás önmagában, világtörténelmi mértékkel mérve, nem volna időszerű. A németek osztoztak „a modern népek restaurációiban, anélkül hogy forradalmaikban" is osztoztak volna, restaurálták őket, „először, mert más népek forradalmat mertek csinálni, és másodszor, mert más népek ellenforradalmat szenvedtek el; az egyik alkalommal, mert uraink féltek, és a másik alkalommal, mert uraink nem féltek"[130]. Így az uralkodó német rezsim világtörténelmileg „anakronizmus, . . . kiáltó ellentmondás általánosan elismert axiómákkal . . ., az *ancien régime* közszemlére kiállított semmissége", „már csak *komédiása* egy világrendnek, melynek *valódi hősei* meghaltak"[131]. Csupán ezt a rezsimet bírálni, és csak ellene harcolni, azt jelentené, hogy magunk is megrekedünk egy anakronizmusban.

Egészen ellenkezőképpen áll a dolog a filozófia területén. „A németek a politikában *elgondolták,* amit a többi nép *megtett.* Németország a többi nép *elméleti lelkiismerete* volt."[132] A németek tehát csak filozófiailag állnak a kor magaslatán,

[128] I. h. 381.
[129] I. h. 379.
[130] Uo.
[131] I. h. 381.
[132] I. h. 384.

csak filozófiailag valódi kortársak. Kortársak a hegeli jog- és államfilozófiával, amely felismerte, bár következetlenül és telve ellentmondásokkal, a polgári társadalom és állam ellentmondását; kortársak a feuerbachi valláskritikával, amelynek továbbgondolása az ember teljes emancipációjának követelményéhez vezet. A német valósághoz való kapcsolódási pont tehát az elméleti megismerés ott elért magaslata: a materialista kritika által megfordított hegeli társadalomfilozófia, a feuerbachi valláskritika által megalapozott, annak antropológiai korlátozottságán azonban túlvezető reális humanizmus. „Ha tehát reális történelmünk *oeuvre incomplète*-jei helyett eszmei történelmünk *oeuvre posthume*-jeit, a *filozófiát*, kritizáljuk, akkor kritikánk kellős közepén áll ama kérdésnek, amelyekről a jelen azt mondja: *That is the question.*"[133] Hegelre vonatkozóan ez azt jelenti: „Ami a haladott népeknél *gyakorlati* meghasonlás a modern állami állapotokkal, az Németországban, ahol maguk ezek az állapotok még csak nem is léteznek, mindenekelőtt *kritikai* meghasonlás ez állapotok filozófiai tükröződésével."[134] Feuerbachra vonatkozóan pedig a már idézett rész: „A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy az *ember a legfőbb lény az ember számára*, vagyis azzal a (maga Feuerbach által le nem vont – L. Gy.) kategorikus imperativusszal, hogy *fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat*, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény."[135]

Németországban mármost, állapítja meg Marx, azok között, akik elégedetlenek a fennálló állapotokkal, két csoportot lehet megkülönböztetni, s mind a kettő különböző, ellentétes, de egyformán egyoldalú, hamis álláspontot foglal el az elmélet-

[133] I. h. 383.
[134] Uo.
[135] I. h. 385.

hez és a gyakorlathoz. Van egy *gyakorlati* politikai párt, amely megveti a filozófiát, s hátat fordít neki. Neki ezt kiáltja Marx: *„Nem szüntethetitek meg a filozófiát anélkül, hogy meg ne valósítanátok."*[136] S másfelől van egy *elméleti* párt (az ifjúhegeliánusok), amely a filozófiából indul ki, s magatartása ellenfeleivel szemben kritikai, de önmagával szemben kritikátlan. Fő hibája: a mostani harcban csak a filozófia kritikai harcát látja a német világgal, s nem gondolja meg, hogy az addigi filozófia maga is e világhoz tartozik, s ennek kiegészítése, ha csak eszmei is.[137] Marx tehát levonja a következtetést abból a belátásból, hogy Hegel alkalmazkodása az uralkodó reakciós állapotokhoz és kísérlete azok igazolására idealizmusának következménye. Megérteti a filozófiai párttal, hogy nem mehet semmire mindaddig, amíg kritikailag le nem győzi a német filozófia „elégtelen elvét"; kijelenti: „Alapfogyatékosságát így foglalhatjuk össze: *Azt hitte, megvalósíthatja a filozófiát, anélkül hogy megszüntetné.*"[138] (Ha Marx itt jelzi, hogy ennek a pártnak tüzetes jellemzésére még visszatér, e szándékának megvalósítása az ifjúhegeliánus idealizmus megsemmisítő bírálata a *Szent Család*-ban.)

Az az egyesítő mozzanat, amelyből kiindulva a filozófia megszüntethető *és* megvalósítható, a nép reális szükségletei. „Az elmélet egy népben mindig csak annyira valósul meg, amennyire a nép szükségleteit valósítja meg."[139] Marx mármost azt vizsgálja, mihez kapcsolódhatik ténylegesen a forradalom Németországban, hol található meg Németországban egy forradalom mozgatóereje. Kimutatja, hogy forradalom csak úgy lehetséges, ha egy osztály valamennyi elégedetlen *általános* képviselőjeként lép fel. A politikai forradalomban (a

[136] I. h. 383.
[137] Uo.
[138] I. h. 384.
[139] I. h. 386.

polgári forradalomban 1789 mintájára) ez egy *különös osztály:* a burzsoázia. Franciaországban csak azért győzedelmeskedhetett, mert még magának vindikálhatta az általános uralmat a társadalom általános jogai nevében. Németországban nincs olyan különös osztály, amely erre képes volna: a csakpolitikai forradalom, a francia forradalom megismétlése anakronizmus volna most – miután bebizonyosodott ugyanis, hogy a különös osztály (a burzsoázia) „a társadalom minden szférájá[illegible] a saját szférája érdekében" mozgósította a feudálabszolutizmus ellen.[140] Ennélfogva „Németországban nemcsak az a következetesség, az az élesség, az a bátorság, az a kíméletlenség hiányzik minden különös osztályból, amely őt a társadalom negatív képviselőjévé bélyegezhetné. Ugyanígy hiányzik minden rendből a léleknek az a nagysága, amely, ha csak pillanatnyilag is, azonosítja magát a néplélekkel, az a zsenialitás, amely... az ellenfél szemébe vágja a dacos jelszót: *Semmi vagyok, és mindennek kellene lennem.*"[141]

A társadalom különböző szféráinak egymáshoz való viszonya Németországban „nem drámai, hanem epikus". E szférák mindegyike „nem akkor kezd önmaga tudatára ébredni, és a többiek mellé odatelepedni különös igényeivel, amikor elnyomják, hanem amikor közreműködése nélkül a korviszonyok olyan társadalmi alsó réteget teremtenek, amelyre ez az osztály a maga részéről nyomást gyakorolhat"[142].

Ezzel Marx az eddig legmélyebb megokolását adja saját – előbb jakobinus, most szocialista – szakításának a német burzsoáziával: felismeri, hogy a demokratikus forradalom lehetetlenné vált a burzsoázia vezetésével, miután kibontakoztak az osztályellentétek a „harmadik renden" belül; e rend a XVIII.

[140] I. h. 388.
[141] Uo.
[142] Uo.

században még zártan harcolhatott a feudalizmus ellen; az érlelődő német forradalomban viszont a burzsoázia nem lesz képes győzelmes harcra vezetni a népet a feudalizmus ellen. Négy évvel 1848 német polgárságának gyakorlati kudarca előtt átlátja ezen osztály szánalmasságát, gyávaságát, készségét a régi reakciós hatalmakkal való kompromisszumra. „Még a *német középosztály erkölcsi önérzete* is csak azon a tudaton nyugszik, hogy az összes többi osztályok filiszteri középszerűségének általános képviselője. Ezért nemcsak a német királyok kerültek *mal-à-propos* a trónra, a polgári társadalom minden szférája megéli vereségét, mielőtt győzelmét megünnepelte volna, kifejleszti saját korlátját, mielőtt a vele szemben álló korlátot leküzdötte volna, érvényre juttatja szűkkeblű lényét, mielőtt nagylelkű lényét érvényre juttathatta volna, úgyhogy a nagy szerepnek még az alkalma is elmúlott már mindig, mielőtt meglett volna, úgyhogy minden osztály, amikorra a harcot a felette álló osztállyal elkezdi, már harcba van bonyolódva az alatta állóval."[143]

Mindez ezt jelenti: A csak-politikai forradalom Németországban lehetetlen. De Marx számára ez nem azt jelenti, hogy Németországban minden forradalom lehetetlen lenne. (Gondoljunk optimisztikus válaszára Rugének.) A Németországban érlelődő átalakulás is győzedelmes lehet, feltéve, hogy túlmegy a politikai (polgári) forradalmon, hogy a politikai emancipáció átnő az ember emancipációjába. De ki lehet itt egyedül az emancipátor? Marx azt feleli: a proletariátus. „A német emancipáció *pozitív* lehetősége" abban rejlik, hogy „képződik egy *radikális láncokat* hordó osztály, a polgári társadalom olyan osztálya, amely nem a polgári társadalom osztálya, olyan rend, amely minden rend felbomlása, olyan szféra, amely egyetemes szenvedései révén egyetemes jellegű . . ., amely . . . az

[143] I. h. 388. kk.

ember *teljes elvesztése,* tehát csak az *ember teljes visszanyerésével* nyerheti meg önmagát. A társadalom e felbomlása egy különös rend alakjában, ez a *proletariátus.*"[144]

Ezzel a filozófia megszüntetésének és megvalósításának reális perspektívája is feltárul: ahová a proletariátust materiális létezése szükségszerűen szorítja, oda jutott a filozófia is; a materialisztikusan megfordított, a tudománnyá lett dialektika és az antropológiai korlátokon túl vitt reális humanizmus a proletariátusban találják meg azt az erőt, amelynek mint fegyverekre van rájuk szüksége, s amely viszont előharcosukká, reális betetőzőjükké teheti magát. „Miként a filozófia a proletariátusban találja meg az *anyagi,* úgy a proletariátus a filozófiában találja meg a *szellemi* fegyvereit, és mihelyt a gondolat villáma mélyen becsap ebbe a naiv népi talajba, végbemegy a *németnek emberré* való emancipálódása ... A filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósulása nélkül. Amikor már minden belső feltétel beteljesült, a *német feltámadás napját a gall kakas harsogása fogja hírül adni.*"[145]

VI. A Gazdasági-filozófiai kéziratok

A *Német–francia Évkönyvek*-nek csak első jelentős füzete jelent meg. Marx világosan hirdette itt új világnézetét. A következő időszakot kitölti ennek a világnézetnek filozófiai, közgazdaságtani és történelmi területen való intenzív felépítése, elmélyítése. Ugyanakkor erre az időre esik Marx első közvetlen érintkezése a munkásmozgalommal. 1844 áprilisa óta ösz-

[144] I. h. 389. k.
[145] I. h. 390. k.

szeköttetésben van „Az igazak szövetségé"-vel („Bund der Gerechten"). Nemsokára személyesen megismerkedik Proudhonnal is.

Marx tudományos működését Párizsban a francia forradalom történetének beható tanulmányozásával kezdi. E történelmi problémából kiindulva, és Friedrich Engelsnek a *Német–francia Évkönyvek* számára írt tanulmányától ösztönözve,[146] egészen röviddel ezután hozzákezd mindenekelőtt az angol polgári közgazdaságtan hónapokig tartó tanulmányozásához. Lemond a hegeli államfilozófia kritikájának eddigi formájáról, de a hegeli filozófia alapjainak tanulmányozása és bírálata párhuzamosan folyik a közgazdasági tanulmányokkal. Különböző tervek merülnek fel, hogyan találhatná meg az új világnézet legjobb irodalmi kifejezését; e tervek gyorsan váltakoznak, anélkül hogy végleges irodalmi elhatározásra kerülne sor. 1844. augusztus 28-ától szeptember 6-áig azután Engels Angliából Németországba utaztában Párizsban időzik. Ezekben a napokban kezdődik Marx és Engels közvetlen együttműködése; megbeszélik első közös művüket, s nemsokára hozzá is fognak. Ez a mű a *Szent Család,* a nagy leszámolás a német idealizmussal és ifjúhegeliánus epigonjaival.[147]

Marx e munkában gazdag korszakából, a kivonatoktól eltekintve,[148] három füzet marad ránk, amely részint a polgári politikai gazdaságtannak, részint Hegel *A szellem fenomenológiája* c. művének bírálatát tartalmazzák: a *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.*[149] Marx elmélyíti itt azt a zseniális ösz-

[146] A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlata, MEM, 1. köt. 497. kk.

[147] MEM, 2. köt. 1958. 1. kk.

[148] Aus den Exzerpttheften, Paris, Anfang 1844 bis Anfang 1845, MEGA. 1. Abt. Bd. III. 409. kk. (Magyarul részletek: Jegyzetek a párizsi kivonatfüzetekből. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, 126. kk.)

[149] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, Budapest, 1962.

tönzést, amelyet Engelsnek az *Évkönyvek*-beli tanulmányából nyert: az immár materialistává lett dialektika kategóriáit alkalmazza a közgazdaságtan problémáira, jobban mondva: a gazdasági lét reális dialektikájában felfedi és megfogalmazza az emberi életnek, az ember társadalmi fejlődésének törvényeit. Ez a dialektika egyrészt leleplezi a kapitalista társadalom törvényeit, s ezzel együtt történeti fejlődésük titkát; másrészt megmutatja a szocializmus lényegét, mégpedig már nem mint elvont eszményi követelményt (mint az utópikusoknál), hanem mint az emberiség történeti fejlődésének szükségszerű eredményét.

Itt ismét a hegeli filozófiával való számvetés az új módszertan kifejlesztésének szükségszerű kiindulópontja. Nem pusztán a dialektika eddigi – Marx előtti – legmagasabb rendű formájának bírálatáról van szó. Hegel lényegét és jelentőségét, történeti helyzetét is csak ez a klasszikus gazdaságtannal vont párhuzam világítja meg teljesen, mint ahogy megfordítva, azok a törvények is, amelyeket a közgazdaságtan klasszikusainak ismeretei a polgári tudomány számára lehetséges legmagasabb fokon megközelítettek, csak azon materialisztikusan megfordított dialektika megvilágításában kapnak objektív értelmet, amely túlmutat a kapitalizmus szűkkörűségén, ellentmondásain és az olyan elmélet korlátain, amely a kapitalizmust örökké szükségesnek, természettől adottnak fogja fel. A két bírálat tehát szorosan összetartozik, s ennek megfelelően Marx szervesen összedolgozza őket.

Így keletkezik itt Marx meglepően sok későbbi formulázásának alapja. Mégpedig nemcsak a részletekben, hanem az egész reá jellemző módszertanban, amelynek legérettebb formájáról Lenin azt mondta: „Marx nem hagyott hátra *Logiká*-t, de hátrahagyta a *Tőke* logikáját... A *Tőké*-ben egy tudományra alkalmazta annak a materializmusnak logikáját, dialektikáját és ismeretelméletét..., amely átvett mindent,

ami Hegelben értékes volt, és továbbfejlesztette azt."[150] Mindez, legalábbis csíráiban és kezdetekben, benne foglaltatik a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban.

Bár a *Kéziratok* külön-külön tárgyalják a közgazdaságtant és a filozófiát, e két kritika kölcsönösen megvilágítja egymást, mindenekelőtt azért, mert Marx energikusan rámutat a két klasszikus irány történetileg rokon helyzetére, minthogy mind a kettőben felismeri a kapitalista társadalomnak és valamenynyi ellentmondásának polgárilag legmagasabb rendű ideológiai kifejezését. A polgárság közgazdaságtani és filozófiai klasszikájának nagyságát és a korlátait Marx szerint az határozza meg, hogy kifejezi-e, és mennyire nyíltan fejezi ki ezeket az ellentmondásokat – persze nem mindig tudatosan, s gyakran az önellentmondás formájában –, vagy igyekszik-e kikerülni azokat. (Emlékezzünk a polgári társadalom és állam szétválasztására és összekapcsolására vonatkozó marxi kritikára a hegeli államfilozófia bírálatában.)

Ezzel Marx lerakja az alapot a történelmi materializmus közvetlen előfutárainak materialista-dialektikus kritikájához, egy olyan kritikához, amely élesen megkülönbözteti az igazságtartalmat és a tévedést az elődök elméleteiben, s ugyanakkor megmagyarázza mind a két mozzanatot, levezetve őket történelmi-társadalmi alapjaik dialektikájából.

Hogy példát hozzunk erre: Engels 1844-ben még úgy látja „zseniális vázlatában", amint *A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlata* c. művét később Marx elnevezte,[151] hogy a közgazdászok annál kevésbé tisztességesek, minél inkább közeledünk a jelenhez; nála tehát Ricardo mélyebben áll, mint

[150] Lenin: Filozófiai füzetek, i. m. 219.

[151] A politikai gazdaságtan bírálatához, Előszó, MEM, 13. köt. 1965. 7.

Smith.[152] Marx helyreállítja itt a helyes történeti összefüggést azáltal, hogy a közgazdaságtan fejlődését szorosabban kapcsolja össze magának a társadalomnak a lényegével és a mozgásával. S épp ezzel sikerül neki tudatossá tenni a megismerésnek azt a haladó megközelítési folyamatát, amely ebben a fejlődésben végbemegy. „Nemcsak hogy relatíve nő a nemzetgazdaságtan *cinizmusa* Smithtől Sayn át Ricardóig, Millig stb., amennyiben az *ipar* következményei fejlettebben és ellentmondásosabban lépnek az utóbbiak szeme elé, hanem pozitíve is mindig és tudatosan továbbmennek az emberrel szembeni elidegenülésben, mint elődjeik, de *csak* azért, mert tudományuk következetesebben és igazabban kifejlődik. Amennyiben a magántulajdont tevékeny alakjában a szubjektummá teszik, tehát ugyanakkor az embert a lényeggé, és ugyanakkor az embert mint nem-lényt (Unwesen) a lényeggé (Wesen) teszik, úgy a valóság ellentmondása teljesen megfelel annak az ellentmondásos lényegnek, amelyeket elvként ismertek fel. Az *ipar* meghasonlott *valósága* igazolja *magában-valóan meghasonlott* elvüket, s korántsem cáfolja meg. Hiszen elvük ennek a meghasonlottságnak az elve."[153]

Ugyanakkor Marx megállapítja Hegelről, hogy a modern nemzetgazdaságtan álláspontján áll.[154] Miféle álláspont ez? James Millről szóló kivonatfüzeteiben Marx a következő meghatározást adja róla: „... azonos tétel az, hogy az *ember* elidegenül önmagától, és hogy ennek az elidegenült embernek a *társadalma* karikatúrája az ő *valóságos közösségének*, az ő igazi nembeli életének, hogy ezért tevékenysége mint gyötrődés (Qual), saját teremtése mint idegen hatalom jelenik meg számára, ... hogy ő, teremtésének ura, mint ennek a teremtés-

[152] MEM, 1. köt. 499.
[153] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok ... 63.
[154] I. m. 105.

nek a szolgája jelenik meg. A nemzetgazdaságtan mármost az *ember közösségét,* illetve magát működtető *ember*-lényüket, nembeli életté, igazán emberi életté való kölcsönös kiegészítődésüket a *csere* és a *kereskedelem* formája alatt fogja fel... Látjuk, hogy a nemzetgazdaságtan a társas érintkezés *elidegenült* formáját mint a *lényegi* és *eredeti* és az emberi rendeltetésnek megfelelő formát *rögzíti.*"[155]

A klasszikus politikai gazdaságtan tehát ideológiai kifejezése az emberi önelidegenedésnek a kapitalista társadalomban. Marx azonban nem áll meg ennél az általános megállapításnál. Elismerve Smith és Ricardo érdemeit, a politikai gazdaságtan ellentmondását akként konkretizálja, hogy klasszikusai számára a munka *minden,* hogy az összes gazdasági kategóriákat helyesen a munkára vezetik vissza, de egyúttal olyan világot mutatnak, amelyben a munka hordozója, a munkás *semmi.*

Erről az álláspontról, a munka centrális jelentőségének és egyben semmiségének ellentmondásos egységébe való ezen belátás alapján vizsgálja most Marx a kapitalista társadalmat. Grandiózus képet ad a kapitalizmus meghasonlottságáról és ellentmondásosságáról. Megmutatja, hogy a kapitalizmusban folyó munka hogyan idegeníti el a munkást magától a munkától, az embert a természettől, az emberi nemtől, az embert az embertől. Minthogy az ember a munkát kapitalista feltételek mellett – mint kényszermunkát – nem igenelheti, minthogy nem jól, hanem szerencsétlennek érzi magát benne, minthogy a munka „nem szükséglet kielégítése, hanem csak *eszköz* a rajta kívül levő szükségletek kielégítésére",[156] azért „már csak állati funkcióiban – evés, ivás és nemzés, legfeljebb még lakás, ékesség stb. – érzi magát szabadon tevékenynek, emberi

[155] I. m. 140. k.
[156] I. m. 48.

funkcióiban pedig (a munkában, amely magánvalóan az ember lényege, szemben az állattal – L. Gy.) már csak állatnak. Az állati lesz az emberivé, és az emberi az állativá"[157]. Marx hozzáteszi: „Enni, inni és nemzeni stb. ugyan szintén valódi emberi funkciók. De abban az elvonatkoztatásban, amely ezeket az emberi tevékenység egyéb körétől elválasztja, és végső és egyedüli végcélokká teszi, állatiak."[158]

Ámde a munkának ez a viszonya önmagához, a munkásnak ez a viszonya a munkához és feltételeihez – anélkül hogy a közgazdaságtan ezt módszertanilag tudatosan felismerte volna – nem megmerevedett állapotként jelenik meg, hanem mint olyasmi, amit maga a munkás állandóan reprodukál. „A munka nemcsak árukat termel; önmagát és a munkást is mint *árut* termeli, mégpedig abban a viszonyban, amelyben egyáltalában árukat termel... Minél inkább kidolgozza magát a munkás, annál hatalmasabb lesz az idegen, tárgyi világ, amelyet magával szemben létrehoz, annál szegényebb lesz ő maga, az ő belső világa, annál kevesebb lesz az ő sajátja. Ugyanígy van a vallásban. Minél többet helyez az ember Istenbe, annál kevesebbet tart meg önmagában. A munkás beleteszi az életét a tárgyba; de az immár nem az övé, hanem a tárgyé. Minél nagyobb tehát ez a tevékenység, annál tárgynélkülibb a munkás. Ami a munkája terméke, az nem ő. Minél nagyobb tehát ez a termék, annál kevesebb ő maga."[159] „Persze; a munka csodás műveket termel a gazdagoknak, de kifosztottságot termel a munkásnak. Palotákat termel, de a munkásnak odúkat. Szépséget termel, de a munkásnak megnyomorodást. Gépekkel helyettesíti a munkát, de a munkások egy részét barbár munkára veti vissza, másik részét pedig géppé teszi."[160]

[157] Uo.
[158] Uo.
[159] I. m. 45. k.
[160] I. m. 47.

Innen eljut Marx ahhoz, hogy belásson a kapitalizmus kibékíthetetlen osztályellentéteinek lényegébe. „Ha a munka terméke nem a munkásé, hanem idegen hatalom vele szemben, ez csakis azáltal lehetséges, hogy *a munkáson kívül egy másik emberé.* Ha tevékenysége az ő számára kín, akkor másvalaki számára kell *élvezetnek,* és másvalaki életörömének kell lennie. Nem az istenek, nem a természet, csak maga az ember lehet ez az idegen hatalom az ember felett."[161] A polgári társadalom osztályellentétét mint az emberi önelidegenedés centrális formáját, azaz mint az emberek kiengesztelhetetlen ellenségességét egymás között, ugyancsak állandóan reprodukálja tehát a kapitalista feltételek között folyó munka, éppúgy, mint az elidegenedett terméket, éppúgy, mint az elidegenedést magában a munkás-*ban.* Az elidegenedés e formái együtt reprodukálódnak. Ha a munkás „tehát ... úgy viszonyul munkájának termékéhez, tárgyiasult munkájához, mint egy *idegen,* ellenséges, hatalmas, tőle független tárgyhoz, akkor úgy viszonyul hozzá, hogy egy másik, neki idegen, ellenséges, hatalmas, tőle független ember e tárgy ura ... Az elidegenült munka által az ember ... nemcsak a termelés tárgyához és aktusához mint idegen és vele szemben ellenséges hatalmakhoz való viszonyát hozza létre; létrehozza azt a viszonyt is, amelyben más emberek az ő termeléséhez és termékéhez állnak, és azt a viszonyt, amelyben ő e más emberekhez áll ... A munkásnak a munkához való viszonya létrehozza a tőkésnek ... a munkához való viszonyát."[162]

Ezzel világos lesz a kapitalista társadalom lényege: „A *magántulajdon* tehát a terméke, az eredménye, a szükségszerű következménye a *külsővé-idegenné vált munkának,* a munkás külsőleges viszonyának a természethez és önmagához."[163] Így meg-

[161] I. m. 52.
[162] I. m. 52. k.
[163] I. m. 53.

oldódik az az ellentmondás, hogy a nemzetgazdaságtanban a munka mindent, és a munkás, mégis, semmit sem jelent – az a probléma, mellyel Proudhon, akit Marx már itt bírálni kezd, hiába küszködik. „Proudhon ebből az ellentmondásból a munka javára a magántulajdon ellen vont le következtetést. Mi azonban átlátjuk, hogy ez a látszólagos ellentmondás az *elidegenült munkának* önmagával való ellentmondása, és hogy a nemzetgazdaságtan csak kimondta az elidegenült munka törvényeit."[164]

Épp ebben látja Marx a klasszikus politikai gazdaságtan nagyságát és jelentőségét: kidolgozta a kapitalizmus nagyfokú ellentmondásosságát mint törvényszerűséget. A klasszikus gazdaságtan korlátját Marx abban látja, hogy az elidegenedett munkának e törvényeit nem annak fogja fel, amik, tehát kategóriáit sem tudja sem történetileg, sem fogalmilag levezetni; egész egyszerűen adottaknak veszi őket. „A nemzetgazdaságtan a magántulajdon tényéből indul ki. Nem magyarázza meg nekünk ezt a tényt. A magántulajdon *anyagi* folyamatát, amelyet az a valóságban végigcsinál, általános, elvont formulákba foglalja, amelyek azután neki *törvényekként* számítanak. Nem *ragadja meg fogalmilag* ezeket a törvényeket, azaz nem mutatja ki, miképpen származnak a magántulajdon lényegéből. A nemzetgazdaságtan nem ad felvilágosítást tőke és munka, tőke és föld megosztásának alapjáról. Amikor pl. meghatározza a munkabér viszonyát a tőke profitjához, a tőkések érdeke számít neki végső alapként; azaz felteszi, amit ki kell fejtenie."[165] Egészen világos: az, hogy nem képes túllátni a kapitalista látókörön, konkrétan: az a polgári ideológia számára fennálló szükségszerűség, hogy a kapitalizmust természettől adottnak, törvényeit készen talált, empirikus fakticitásukban

[164] Uo.
[165] I. m. 44.

örök törvényeknek fogja fel, maga után vonja azt, hogy nem képes magát a kapitalizmust megmagyarázni. Ha pedig a nemzetgazdaságtan költött ősállapotot ráncigál elő, akkor azzal nem megy többre, mint a teológia a bűnbeeséssel.

Mindez megérteti, miért áll Hegel, mint Marx mondja, a modern közgazdaságtan álláspontján.[166] „A nagyság a hegeli *Phänomenologie*-ban és végeredményében – a negativitás dialektikájában mint a mozgató és létrehozó elvben – először is az, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel . . ., hogy tehát a *munka* lényegét felfogja, és a tárgyi embert, az igazit, mert a valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja."[167]

Másfelől az elidegenedés, a külsővé válás kategóriája a hegeli filozófiának, különösen *A szellem fenomenológiájá*-nak középpontjában áll. Feuerbach átvette Hegeltől ezt a fogalmat, hogy vele – most materialista alapon – jellemezze a vallásos ember viszonyát az istenséghez: saját lényegének fantasztikus visszatükrözéséhez, amelyet maga teremtett meg, de mint idegen, rajta uralkodó hatalmat imád. Ámde a kategória materialista megfordításában, a vallás elleni harcra való alkalmazásában, Feuerbachnál – antropológiai szempontjának metafizikai korlátainál fogva – veszendőbe ment az a széles társadalmiság és történetiség, amely Hegelnél e kategóriának – ha idealisztikusan eltorzítva is – sajátja volt. Marx mármost – *A zsidókérdéshez* óta íródott megelőző írásaiban és az eddig legmagasabb szinten, a klasszikus közgazdaságtan bírálatában – minőségileg új, mert első ízben tudományosan megfogalmazott történelmi-társadalmi értelmet adott az elidegenedés, külsővé válás kategóriájának. Tette pedig ezt, mint láttuk, azáltal, hogy végrehajtotta a radikális szakítást

[166] I. m. 105.
[167] I. m. 104. k.

Hegel idealizmusával és Feuerbach metafizikai korlátaival. Az így nyert álláspont magaslatáról, hozzá még új közgazdaságtani belátásai alapján, Marx most újra nekilát a feladatnak: Hegel kritikai meghaladásának – ugyanakkor megőrizve és továbbfejlesztve mindazt, ami „értékes" (Lenin) filozófiájában –, ez most a *Fenomenológia* kritikája, az „elidegenedés"-kategória hegeli, idealista formájának kritikája.

Marx *Gazdasági-filozófiai kéziratok* c. műve tehát centrális meghaladását képviseli mind a hegeli idealizmusnak, mind azoknak a logikai hibáknak, amelyek a hegeli dialektika idealista jellegéből következnek. Marx gazdag érveléséből itt ismét egynéhány különösen lényeges szempontot emelhetünk ki.

Marx, mint mondottuk, nagynak, jelentősnek ismeri el Hegelben azt, hogy a klasszikus közgazdaságtan magaslatán áll, s az embert saját munkája eredményeként, tehát a munkát mint az ember önlétrehozásának folyamatát fogja fel. De, teszi hozzá Marx, Hegel a munkának csak pozitív oldalát látja, ám nincs semmi belátása a kapitalista társadalomban folyó munka negatív oldalaiba. Ez okból nála filozófiailag hamis szétválasztások és hamis egyesítések, idealista misztifikációk jönnek létre, s ez megmutatkozik már abban, hogy a „munka, amelyet Hegel egyedül ismer és elismer, az *elvont szellemi munka*"[168]. Ezeknek a munka ilyen egyoldalú felfogásából származó misztifikációknak materialista kritikáját a kapitalizmusban folyó munka valóságos dialektikájának felfedezése teszi lehetővé. Marx a klasszikus közgazdaságtannal való számvetése során jutott ehhez a felismeréshez. Innen kiindulva fel tudja fedni Hegel döntő hibáit, elvének alapvető hamisságát.

E hibák közül csak kettőre mutatunk rá. Először Hegel összetéveszti az embertelen elidegenedést a kapitalizmusban

[168] I. m. 105.

a tárgyisággal általában, s idealista módon az utóbbit akarja megszüntetni az előbbi helyett. Ez a misztifikáció azáltal jön létre, hogy pl. a gazdaságot, az államhatalmat stb. csak gondolati formájukban, mint gondolati valókat, mint az emberi lényegtől elidegenedett hatalmakat fogja fel. „A *külsővé-idegenné válás egész története* és a külsővé-idegenné válás egész *visszavétele* ezért nem egyéb, mint az elvont, azaz abszolút gondolkodásnak, a logikai spekulatív gondolkodásnak *termelési története.*"[169] „Nem az, hogy az emberi lényeg *emberteleníil,* önmagával való ellentétben *tárgyiasul,* hanem az, hogy az elvont gondolkodástól való *különbségben* és vele való *ellentétben tárgyiasul,* ez számít az elidegenülésnek a tételezett és a megszüntetendő lényegeként."[170] Ezen alapjában hamis előfeltevés mellett Hegelnek, minthogy a *valóságos* elidegenedés az egész kapitalista társadalmat uralja, minthogy az ő filozófiája is ennek a társadalomnak kifejezése, a tárgyiságot általában, a tudattól függetlenül létező objektív realitást kell a szellem, az öntudat külsővé válásaként felfognia. „A fődolog az, hogy a *tudat tárgya* nem egyéb, mint az *öntudat,* vagyis hogy a tárgy csak a *tárgyiasult öntudat,* az öntudat mint tárgy... A *tárgyiság* mint olyan az ember *elidegenült,* az *emberi lényegnek,* az öntudatnak meg nem felelő viszonyaként jön tekintetbe. Az ember idegenként, az elidegenedés meghatározása alatt létrehozott tárgyi lényegének *újraelsajátítása* tehát nemcsak azzal a jelentőséggel bír, hogy *megszünteti* az *elidegenülést,* hanem hogy a *tárgyiságot* szünteti meg..."[171]

Hegelnek ezt a hamis azonosítását Marx materialista-dialektikus módon bírálhatja, azaz egyszerre tárgyilag megcá-

[169] I. m. 103.
[170] Uo.
[171] I. m. 105.

folhatja, *és* ugyanakkor legmélyebb társadalmi okaiból és indítékaiból magyarázhatja, mert és miután közgazdaságtani elmélkedéseiben, kiindulva a valóságos élet tényeiből, éles határt vont egyfelől a *munkában mint olyanban* végbemenő tárgyiasulás és másfelől *a munka* sajátos, *kapitalista formájában* végbemenő emberi önelidegenedés között. Így tehát a kapitalista közgazdaságtan szocialista kritikája s vele a kapitalista elidegenedés megszüntetésének perspektívája teszi Marxnak lehetővé, hogy túlhaladjon az elidegenedés-probléma hegeli tárgyalásának hamis, idealista kérdésfeltevésén és megoldásán. Más szóval: az új, proletár osztályálláspont teszi képessé őt radikális materialista kritikája végrehajtására az idealista dialektika legmagasabb rendű formáján.

A tárgyiság hegeli misztifikációjával mint az öntudat külsővé válásával mármost Marx a tárgyiság materialista elméletét állítja szembe. A „tárgyi lényeg" „a szilárd földkerekségen álló, minden természeti erőt be- és kilélegző, valóságos, testi *ember*". Ez „a tárgyi lényeg tárgyian hat, és nem hatna tárgyian, ha a tárgyi mivolta nem rejlenék lényegi meghatározásában. *Csak* azért teremt és tételez *tárgyakat, mert* tárgyak által van tételezve, mert eleitől fogva *természet.* A tételezés aktusában tehát nem esik ki »tiszta tevékenységéből« a *tárgy* valamely *teremtésébe,* hanem *tárgyi* terméke csak igazolja *tárgyi* tevékenységét, mint egy tárgyi természetes lényeg tevékenységét... Tárgyinak, természetesnek, érzékinek *lenni,* és ugyanakkor tárggyal, természettel, érzékkel magán kívül bírni, vagy tárgynak, természetnek, érzéknek lenni egy harmadik számára: ez azonos... Egy nem-tárgyi lény *nem-lény, képtelen lény (Unwesen)*"[172].

Mármost Hegel, aki ezt hamis tárgyiságelmélete alapján tagadja, mindamellett a munkát mégis az ember, az em-

[172] I. m. 107. k.

beri nem önéletrehozásának folyamataként fogja fel, szükségképpen el kell hogy jusson a világtörténelem emberfeletti „hordozójának" misztifikációjához, de egyúttal ahhoz a képtelenséghez is, hogy ez csak látszólag csinálja a történelmet. „E folyamatnak hordozóval kell bírnia, szubjektummal; de a szubjektum csak eredményként jön létre; ez az eredmény, a magát abszolút öntudatként tudó szubjektum, ennélfogva az *Isten, abszolút szellem, a magát tudó és tevékenykedő eszme.* A valóságos ember és a valóságos természet pusztán prédikátumaivá, jelképeivé válnak e rejtett, nem-valóságos embernek és e nem-valóságos természetnek. Szubjektum és prédikátum ennélfogva abszolút visszájára fordítás viszonyában állnak egymással, *misztikus szubjektum-objektum,* vagyis az *objektumon túlnyúló szubjektivitás,* az *abszolút szubjektum* mint *folyamat,* mint magát *külsővé-idegenné tevő* és külsővéidegenné válásból magába visszatérő, de azt ugyanakkor magába visszavevő *szubjektum,* és a szubjektum mint ez a folyamat; a tiszta, *szüntelen* magában-való forgás."[173]

A világtörténelem tehát Hegelnél látszólagos, s – Hegel által konstruált – hordozója nem csinálja, hiszen az egyáltalán csak általa jön létre, mint annak eredménye, s csak *abban* a pillanatban válik tudatos lényeggé, amelyben lezárul; tehát nem történelem többé. Valamivel később, érettebb fogalmazásban, a *Szent Család*-ban Marx ezt így fejezi ki: „Hegel kettős felemásság bűnébe esik, először, mert a filozófiát az abszolút szellem létezésének nyilvánítja, ugyanakkor pedig nem hajlandó a *valóságos filozófus egyént* az *abszolút* szellemmel nyilvánítani; azután pedig, mert az abszolút szellemmel mint abszolút szellemmel csak *látszatra* csináltatja a történelmet. Minthogy ugyanis az abszolút szellem csak *post festum* a filozófusban jut *tudatra,* mint teremtő világszellem,

[173] I. m. 114.

ezért történelemcsinálása csak a tudatban, a filozófus véleményében és elképzelésében, csak a spekulatív képzelődésben létezik."[174]

Ezzel a hegeli misztifikációval és a belőle folyó képtelenségekkel Marx már a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban a dialektikus és történelmi materializmus történetfelfogását helyezi szembe – persze előbb csak körvonalakban. Ezzel egyidejűleg véglegesen meghaladja Feuerbach korlátait is. Közvetlenül kapcsolódva annak a hegeli idealista tárgyiságelméletről szóló kritikájához, fejti ki: az ember természeti lény, de nemcsak az, hanem *„emberi* természeti lény; azaz, önmagáért-valóan léttel bíró lény, ezért *nembeli lény*, s mint ilyennek, mind létében, mind tudásában igazolódnia és tevékenykednie kell. Sem tehát az *emberi* tárgyak nem a természeti tárgyak, ahogyan közvetlenül kínálkoznak, sem pedig az *emberi* érzék, ahogyan közvetlenül *van, ahogyan* tárgyilag van, nem *emberi* érzékiség, emberi tárgyiság. Sem a természet – objektíve –, sem a természet szubjektíve (azaz magának az embernek a természete – L. Gy.) nincs meg közvetlenül az *emberi* lény számára adekvát módon. És mint ahogy minden természetesnek *keletkeznie* kell, az *embernek* is megvan a keletkezési aktusa, a *történelem*, amely azonban számára egy tudatos, és ezért mint keletkezési aktus tudatosan magát megszüntető keletkezési aktus. A történelem az ember igazi természettörténete"[175]. A *Kéziratok* egy másik helyén Marx konkretizálja ezt a gondolatot, mélyen szántóan elemezve az összefüggést és a minőségi különbséget állat és ember, természeti fejlődés és emberi-társadalmi fejlődés között stb.[176] Mindezzel előkészíti a történelmi materializmusnak azt az

[174] MEM, 2. köt. 85.
[175] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok ... 109.
[176] Vö. i. m. 49. kk.

érettebb, klasszikus kidolgozását, amelyet valamivel később a *Német ideológiá*-ban és az *A filozófia nyomorúságá*-ban adott.

Hegelnek második, Marx által bírált hibája, amelyet itt megemlítünk, abban áll, hogy Hegel a negáció negációjában megszüntetni véli az elidegenedést, pedig valójában igazolja azt. Ebben Hegel hamis pozitivizmusa, csak látszólagos kritikizmusa jut kifejezésre, nevezetesen az a konstrukció, hogy az ember *„a maga más-létében mint olyanban"* állítólag „magánál volna"[177].

Már Feuerbach kimutatta ezt Hegel vallásfilozófiáján, „a vallás vagy teológia tételezésének, tagadásának és visszaállításának" jellemezve azt.[178] Ezt azonban, mondja Marx, általánosabban kell felfogni: Hegelnél „az ész magánál van az ésszerűtlenségben mint ésszerűtlenségben"[179].

S ebben az összefüggésben mármost Marx újra elutasítja az – állítólag ezoterikusan forradalmi – Hegel puszta alkalmazkodására vonatkozó felfogást, persze ezúttal a belátásnak sokkal magasabb fokán, mint az 1843 tavaszáról való *Kéziratok*-ban vagy éppenséggel a disszertációban. „Az ember, aki felismerte, hogy jogban, politikában stb. külsővé-idegenné vált életet él, ebben a külsővé-idegenné vált életben mint olyanban éli (Hegel szerint – L. Gy.) igazi emberi életét. Az önigenlés, önigazolás *ellentmondásban* önmagával, mind a tudással, mind a tárgy lényegével – ez tehát az igazi *tudás* és *élet*. Hegel vallással, állammal stb. szembeni alkalmazkodásáról tehát nem lehet többé szó, minthogy ez a hazugság az ő elvének hazugsága."[180] A hegeli filozófia tehát mint olyan,

[177] I. m. 111.

[178] Vö. Előzetes tézisek, i. h. 21. §. Marxnál l. Gazdasági-filozófiai kéziratok, különösen 4. k.

[179] Marx: I. m. 111.

[180] Uo.

lényegénél, elvénél fogva, az önelidegenedés egy része, s – mint polgári ideológia – az elidegenedés igazolását és megrögzítését jelenti. Ennélfogva nem lehet az ember emancipációjának, önelidegenedése meghaladásának filozófiája.

Különös kortörténeti, időszerű jelentősége van annak, hogy Marx ezt épp *A szellem fenomenológiája* kapcsán mutatja ki, amely – szemben a jog- és államfilozófiával – nem Hegel konzervatív-monarchista kései korszakából származik. A hegeli filozófia szubjektiválása, amellyel ebben az időben az ifjúhegeliánusok, nevezetesen Bruno Bauer és Stirner, megpróbálkoznak, főleg a *Fenomenológiá*-ra támaszkodik, s idealista módszertanának olyan misztifikálását hajtja végre, amely messze túlmegy Hegelen. A felbomló hegeli iskola e forradalminak tűnő balszárnyának filozófiai megsemmisítése fontos előfeltétele nemcsak a dialektikus materializmus elméleti kidolgozása, hanem a készülő aktuális németországi forradalom politikai ideológiájának megerősödése és megszilárdulása szempontjából is. Így a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* Hegel-kritikája már tartalmazza a hadüzenetet a „kritika formájában kimúló idealizmusnak (az ifjúhegelizmusnak)",[181] tehát bejelentését annak a leszámolásnak, amely azután a *Szent Család*-ban következett be.

Ámde Marx nagyon távol van attól, hogy Hegelt azonosítsa epigonjaival. Az ifjúhegeliánusoknak azt veti szemükre, hogy „minden dogmatikus ellentétet... *egyetlen* dogmatikus" ellentétté oldottak fel, „a saját okosságuk és a világ butaságának... dogmatikus ellentétévé", hogy az ifjúhegelianizmus „saját kitűnőségét naponként és óránként a tömeg szellemtelenségén bebizonyította", de még „a sejtelmét sem mondta ki annak, hogy... kritikailag számot kell vetni szülőanyjával, a hegeli dialektikával"[182]. A Bauer-féle „öntudat-

[181] I. m. 100.

[182] Uo.

filozófia" így mint a hegeli filozófia elfajulása jelenik meg, mint egyetlen elpártolás Hegel nagyságától, persze nem véletlenül annak idealizmusához való kritikátlan ragaszkodás formájában.

Marx éppen azért tudja méltatni Hegel nagyságát, éppen azért tudja termékennyé tenni vívmányait, mert a legradikálisabban szakít a hegeli idealizmussal – messze túlmenően Feuerbachon, meghaladva ennek idealista maradványait. Éppen azáltal, hogy kíméletlenül bírálja a dialektika idealista eltorzulásait, válik láthatóvá az, ami Hegelben nagy: az, hogy sejtésszerűen felismerte és kidolgozta a munkának mint az ember az elidegenedésen belül történő önlétrehozásának a funkcióját és jelentőségét.

S itt rejlik a mély rokonság Hegel és a klasszikus közgazdaságtan között. E ponton fejtegetéseik kölcsönösen megvilágítják egymást, úgyhogy itt kell megindulnia a történelmi materializmus két nagy előfutár-irányzatában jelentkező hibák, osztályjellegű elfogultságok leküzdésének. Mind a kettő materialista-dialektikus meghaladásának eredményeként létrejött álláspontjáról azt mondhatja most Marx, hogy „az *ipar* története és az ipar létrejött *tárgyi* létezése az *emberi lényegi erők nyitott* könyve, az érzékileg előttünk levő emberi *lélektan,* amelyet eddig nem az ember *lényegével* való összefüggésében, hanem mindig csak egy külső hasznossági vonatkozásban fogtak fel, mert – az elidegenülésen belül mozogva – csak az ember általános létezését, a vallást vagy a történelmet a maga elvont-általános lényegében, mint politikát, művészetet, irodalmat stb. tudták felfogni az emberi lényegi erők valóságaként és *emberi nembeli aktusokként. A közönséges, anyagi iparban . . . érzéki, idegen, hasznos tárgyak* formájában, az elidegenülés formájában, az ember *tárgyiasult lényegi erői* állnak előttünk. Az olyan *lélektan,* amely előtt ez a könyv, tehát éppen a történelem érzékileg legjelenvalóbb,

leghozzáférhetőbb része csukva van, nem válhatik valóságos tartalmas és *reális* tudománnyá"[183].

Ebből a szempontból fejti ki Marx azt a felismerést, hogy egyrészt a történelem a természettörténet egy része, másrészt a világtörténelem az ember létrehozása az emberi munka által. S hozzáfűzi: „Amennyiben azonban a szocialista ember számára az *egész úgynevezett világtörténelem* nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása, mint a természetnek az ember számára való létrejövése, akkor ily módon megvan a szemléletes, ellenállhatatlan bizonyítéka a maga önmaga általi *születéséről*, a maga *keletkezési folyamatáról*. Amennyiben az ember és a természet *lényegszerűsége*, amennyiben az ember az ember számára mint a természet létezése és a természet az ember számára mint az ember létezése gyakorlativá, érzékivé, szemlélhetővé lett, az egy *idegen* lényeget, a természet és az ember feletti lényeget illető kérdés – oly kérdés, amely magába zárja a természet és az ember lényegtelenségének bevallását – gyakorlatilag lehetetlenné vált. Az *ateizmusnak* – mint a lényegtelenség tagadásának – nincs többé értelme, mert az ateizmus *Isten tagadása*, és az *ember létezését* e tagadás által tételezi; ... A kommunizmus ... ezért az ember emancipációjának és visszanyerésének *valóságos*, a legközelebbi történeti fejlődés számára szükségszerű mozzanata."[184]

Innen nézve az elidegenedés leküzdése új, materialista távlatot kap. Az elidegenedés hegeli megszüntetésében látszatról, gondolati megszüntetésről van szó. Ez „az elgondolt lényegnek egy megszüntetése, tehát az *elgondolt* magánjog szűnik meg a morál *gondolatává*"[185]. Marxnál ellenben, aki

[183] I. m. 74.
[184] I. m. 77. k.
[185] I. m. 112.

túljutott Hegel idealizmusán, nem látszólagos, nem pusztán gondolati, hanem *valóságos* megszüntetésről van szó. „Hogy a magántulajdon *gondolatát* megszüntesse, ahhoz az *elgondolt* kommunizmus teljesen elégséges. Hogy a valóságos magántulajdont megszüntesse, ahhoz *valóságos* kommunista akció kell."[186] A magántulajdonnak ez a reális megszüntetése csak a valóságos gazdasági élet területén történhetik meg; mert minden más, pusztán gondolati elidegenedés, akár vallási, filozófiai stb., „csak az ember bensejében, a *tudat* területén megy végbe, de a gazdasági elidegenülés a *valóságos élet* elidegenülése"[187].

Ezzel Marx teljes tömörséggel megformulázta az anyagi lét elsőbbségét a tudattal, a gazdasági-társadalmi lét elsőbbségét a társadalmi tudattal szemben. Az itt hirdetett materializmus azonban, ellentétben Feuerbachéval, történelmi és dialektikus. Visszatükrözi a valóságos, gazdasági hajtóerők dialektikáját az emberiség fejlődésében, s ezen az alapon a valóságos kommunista akciónak, a proletariátus forradalmának dialektikáját. A munkás azzal, hogy a kapitalista feltételek mellett végzett munkában megtermeli önelidegenedését, megtermeli – mint a társadalomnak azt a részét, amely a legelviselhetetlenebbül szenved az elidegenedés miatt – önmagát is, mint azt a növekvő, erősödő forradalmi erőt, amely kénytelen lesz az egész társadalmat felszabadítani az elidegenedés alól.

Publicisztikailag Marx forradalmi szempontjainak ez a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban kivívott konkrétsága ebben az időszakban csak néhány rövidebb tanulmányban nyilatkozik meg, amelyet a párizsi Vorwärts-ben tett közzé. Különösen fontos közöttük leszámolása előbbi harcostársával, Rugéval, aki-

[186] I. m. 85.
[187] I. m. 69.

vel közösen szerkesztette még a *Német–francia Évkönyvek*-et; Ruge reménytelenül megmaradt polgári, liberális álláspontón. Marx ezekben az 1844-ből származó tanulmányokban[188] mély elemzését adja a sziléziai takácsfelkelésnek,[189] jellemzi Weitling első fellépését, mint a tudatra ébredő német proletariátus impozáns megnyilatkozását.[190] S míg Ruge abban a leírásában, amelyet a takácsfelkelésről és a porosz kormánynak a német proletariátus ezen első hatalmas megmozdulásával szemben tanúsított magatartásáról adott, liberálisan elmosódott elgondolását hirdeti egy „politikai lélekkel rendelkező szociális forradalomról", addig Marx tömör és pontos meghatározásokat ad mind a forradalomról általában, mind különösen az előkészítendő német forradalom jellegéről. „Minden forradalom – mondja Marx – megszünteti a *régi társadalmat;* ennyiben *szociális.* Minden forradalom megdönti a *régi hatalmat;* ennyiben politikai."[191] Emellett a szociális forradalom, ha csupán egyetlen gyári kerületben történnék is meg, az egésznek, az emberiségnek az álláspontján van, „mert az ember tiltakozása az embertelenné vált élet ellen",[192] míg egy *„politikai lelkű* forradalom", melyet Ruge követel, „e lélek *korlátozott* és kettős természetének megfelelően", „egy uralkodó kört" szervez „a társadalomban a társadalom költségére"[193]. Ezzel Marx új módon konkretizálja a politikai és emberi forradalomnak a *Német–francia Évkönyvek*-ben létrehozott megkülönböztetését, azon az új alapon, amelyre közgazdaságtani-filozófiai vívmányai, a francia forradalom tanulmányozása és

[188] Kritikai széljegyzetek „Egy porosz" cikkéhez (Vorwärts, 60. sz.): A porosz király és a szociális reform, MEM, 1. köt. 392. kk.

[189] Uo.

[190] I. h. 404.

[191] I. h. 408.

[192] I. h. 407.

[193] Uo.

a proletárforradalmi mozgalom jelentőségének mély megértése révén tett szert.

Marx mármost ehhez a következtetéshez jut el: „Egy *politikai* lélekkel rendelkező *»szociális«* forradalom vagy összetett értelmetlenség, ha a »porosz« (Ruge – L. Gy.) »szociális« forradalmon a politikai forradalommal *ellentétes* »szociális« forradalmat ért, és mindazonáltal nem szociális, hanem politikai lelket ad a szociális forradalomnak. Vagy pedig a *»politikai lélekkel rendelkező szociális forradalom«* csupáncsak *parafrázisa* annak, amit az emberek egyébként *»politikai forradalomnak« vagy »egyszerűen forradalomnak«* neveztek." De amilyen parafrázisszerű vagy értelmetlen a Ruge-féle koncepció, „olyan ésszerű a *szociális lélekkel* rendelkező *politikai forradalom.* A *forradalom* egyáltalában – a fennálló hatalom *megdöntése* és a régi viszonyok *megszüntetése* – *politikai aktus. Forradalom* nélkül azonban a *szocializmus* nem valósulhat meg. Szüksége van erre a *politikai* aktusra, amennyiben szüksége van a *szétzúzásra* és a *megszüntetésére.* Ahol azonban *szervező tevékenysége* kezdődik, ahol *öncélja, lelke* előtérbe lép, ott a szocializmus ledobja a politikai burkot."[194]

Egészen világosan mutatkozik itt már a *Kommunista Kiáltvány* távlata, olyan polgári-demokratikus forradalom távlata, amely átnő a proletárszocialista forradalomba.[195] A hegeli dialektika végleges meghaladásával és materialista megszüntetve megőrzésével Marx egyúttal megtalálta a szilárd álláspontot mint proletárszocialista forradalmár. S ettől fogva megkezdi Engelsszel együtt, s állandóan tevékenyen részt véve a nemzetközi proletár osztályharcban, a dialektikus és történelmi materializmus s a marxista politikai gazdaságtan felépítését.

[194] I. h. 408.

[195] Vö. különösen A Kommunista Párt Kiáltványa, MEM, 4. köt. 1959. 441. kk.

UTAM MARXHOZ. UTÓIRAT, 1957*

Azok a sorok, melyekhez ez az utóirat kapcsolódik, mindenki számára látható, milyen feszült, túlfűtött hangulatban születtek. Ez az „eufóriás állapot" nemcsak azzal magyarázható, hogy sok intellektuális kaland után, majdnem ötvenévesen, végre szilárd talajt éreztem lábam alatt. Hozzájárultak ehhez az elmúlt másfél évtized eseményei is. A forradalom első éveiről már szólottam. Nem szóltam még azonban a Lenin halálát követő évekről. Aktív harcosként éltem át Sztálin harcát Lenin igazi, valódi örökéért Trockijjal, Zinovjevvel stb. szemben, és láttam, hogy éppen azokat a vívmányokat sikerült átmenteni és a további építőmunka számára gyümölcsözővé tenni, melyekkel Lenin ajándékozott meg bennünket. Az azóta eltelt évek s mindazok a tapasztalatok, melyeket ez a periódus hozott, lényegében nem változtattak semmit az 1924-től 1930-ig terjedő időszak e megítélésében. Ehhez jött még, hogy az 1929–30 körüli filozófiai vitáktól azt remélhettem, sikerül majd olyan kapcsolatokat, mint Hegelé és Marxé, Feuerbaché és Marxé, Marxé és Lenine – az úgynevezett plehanovi ortodoxiától való megszabadulás –, tisztázni, s új horizontok nyílnak meg ezáltal a filozófiai kutatás előtt. Amikor 1932-ben

* *Az e kötet elején közölt Utam Marxhoz (1933) c. írás 1957-es, olasz nyelvű publikálásához készült utószava.*

a R. A. P. P.-t (R. A. P. P. = Rosszijszkaja Asszociacija Proletarszkih Piszatyelej – Orosz Proletárírók Szövetsége) feloszlatták, mellyel szemben mindig oppozícióban álltam, számomra és – egyáltalán – *sokunk számára* széles perspektíva nyílt: a szocialista irodalom, a marxista irodalomelmélet és -kritika bürokratizmus által immáron vissza nem fogott fellendülésének lehetősége; ahol is két tényezőt kell egyképp nyomatékosan hangsúlyozni: az irodalomelmélet és -kritika marxista–leninista jellegét, valamint azt a mozzanatot, hogy nem létezhetnek valamiféle bürokrácia által felállított korlátok. Ha ehhez még hozzáteszem azt is, hogy éppen ezekben az években ismerkedtünk meg a fiatal Marx alapvető munkáival, mindenekelőtt a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-kal, és egyidejűleg Lenin filozófiai hagyatékával, felsoroltam mindazokat a tényeket, melyek a harmincas évek elejének ujjongó hangulatát és nagy reményeit életre hívták.

Az a tény, hogy – optimistán szólva a dologról – már akkor is minden második olyan gondolattal, mely a sablontól eltért, tompa vagy éppenséggel agresszív ellenállásba és visszautasításba ütköztünk, csak lassanként, fokozatosan színezte valamelyest halványabbra mindeme reményeket. Kezdetben azt gondoltam, s ezt hitték velem együtt mások is, sokan, hogy mindössze a még mindig kísértő múlt káros maradványaival állunk szemben („Rappisták", vulgárszociológusok stb.). Később azonban világossá vált számunkra, hogy mindezek az elméleti fejlődést hátráltató tendenciák szilárd bürokratikus alapokra támaszkodnak. Mégis: egy ideig azt hittük, azt hihettük, hogy a dogmatizmusnak ez a védelmi rendszere többé-kevésbé esetleges jelenség; sokan közülünk így sóhajtottak, Sztálinra gondolva: „Ah, si le roi le savait."* Természetesen ez az állapot nem tarthatott örökké. Be kellett látnunk, hogy a hala-

*. *Ó, ha a király tudná . . .*

dó, előremutató, a marxista kultúrát gazdagító irányzatok és az önálló gondolatok születését dogmatikusan, tirannusi bürokráciával visszaszorító törekvés közti ellentét forrását Sztálin rendszerében és ennek következtében Sztálin személyében kell keresni.

Ha azonban állást kellett foglalnunk ezzel a kérdéskörrel kapcsolatban, minden gondolkodó embernek az akkori világtörténelmi helyzetből kellett kiindulnia: a kor képe pedig Hitler előretörését mutatta, megsemmisítő szocializmusellenes háborújának előkészületeit. Én a magam részéről mindvégig világosan láttam, hogy az e helyzetből adódó döntéseknek mindent, de mindent – legyen az számomra személyesen a legdrágább akár, legyen az saját életművem – feltétel nélkül alá kell rendelni. Életem központi feladatának tartom, hogy a marxista–leninista világnézetet az általam ismert területeken helyesen alkalmazzam, s azt, amennyiben ez az újonnan felfedezett tények tükrében fontosnak bizonyul, kellőképpen továbbfejlesszem. Mivel azonban tevékenységem e szakaszára nézve világtörténelmileg mindennek a középpontjában az egyetlen szocialista állam létérdekeiért s ezáltal a szocializmus létérdekeiért vívott harc állott, természetes, hogy minden döntésemet, az életművemmel kapcsolatosakat is, az ebből következő döntéseknek rendeltem alá. Ez ugyanakkor soha nem jelentett kapitulációt mindazon ideológiai tendenciák előtt, melyek ennek a harcnak a során keletkeztek, terjesztésre kerültek, és végül megint eltűntek. Egyidejűleg azonban tisztában voltam vele, hogy abban az időben bármiféle oppozíció nemcsak hogy fizikailag volt lehetetlen, hanem nagyon könnyen azoknak az erőknek a szellemi-erkölcsi támaszává lehetett volna, melyek minden kultúra halálos ellenségei és pusztítói voltak.

Ezért arra kényszerültem, hogy egyfajta partizánharcot folytassak saját tudományos eszméimért, vagyis hogy néhány al-

kalmas Sztálin-idézettel műveim megjelenését lehetővé tegyem, és ezekben fejtsem ki aztán eltérő nézeteimet a szükséges elővigyázatossággal és mégis olyan nyíltan, amennyire azt a mindenkori történelmi erőtér megengedte. Ez természetesen néha hallgatást parancsolt. Köztudomású például, hogy a háború alatt határozat született, mely Hegelt a feudális reakció ideológusának és a francia forradalom ellenfelének nyilvánította. Ennek következtében természetesen nem jelentethettem meg akkor az ifjú Hegelről írt könyvemet. Azt gondoltam: a háborút effajta tudománytalan ostobaság nélkül is meg lehetne bizonyára nyerni. De ha már egyszer a Hitler-ellenes propaganda olyannyira fontosnak tartja ezt az egész Hegel-ügyet, úgy pillanatnyilag kétségkívül fontosabb, hogy a háborút megnyerjük, mintsem hogy Hegel valódi szerepén és helyes értelmezésén vitatkozzunk. Jól tudjuk, hogy ez a hamis elmélet még a háború után is sokáig tartotta magát. Köztudomású azonban, hogy Hegel-könyvemet most már – anélkül hogy egy sort is változtattam volna rajta – kiadathattam.

Ugyanakkor sokkal súlyosabb társadalmi problémák is mutatkoztak, melyek abban az időben a sztálini módszerek negatívumait egyre inkább megvilágították. Természetesen a nagy perekre gondolok. Jogosságukat kezdettől fogva szkeptikusan ítéltem meg – nem sokkal másképp, mint ahogy például a nagy francia forradalom idején lefolytatott, a girondisták, dantonisták stb. elleni perekről vélekedtem; vagyis: helyeseltem történelmi szükségszerűségüket, anélkül hogy törvényességük kérdésére különösebb súlyt helyeztem volna. (Ma már azon a véleményen vagyok, hogy Hruscsovnak igaza van, amikor politikai szempontból való szükségtelenségüket is élesen kiemeli.)

Álláspontom csak akkor változott meg alapvetően, mikor kiadták a jelszót, hogy a trockizmust stb. gyökerestől ki kell irtani. Kezdettől fogva jól láttam, hogy ebből semmi egyéb nem származhat, mint javarészt ártatlan emberek tömeges el-

ítélése. S ha ma megkérdeznének, miért nem foglaltam annak idején nyíltan ilyen szellemben állást, úgy most sem elsősorban az ilyenértelmű állásfoglalás fizikai lehetetlenségét hangsúlyoznám – politikai emigránsként éltem a Szovjetunióban –, hanem az erkölcsit: a Szovjetunió közvetlenül a fasizmussal megvívandó élethalálharca előtt állt. Meggyőződéses kommunista tehát csak egyet mondhatott: „Right or wrong, my party."* Bármit tett is ebben a helyzetben a Sztálin vezette párt – melyben sokan voltak, akik ugyanúgy gondolkoztak, mint én –, feltétel nélkül szolidárisnak kellett lennünk vele ebben a harcban, és ezt a szolidaritást – mindennek fölébe kellett helyeznünk. A győztesen befejezett háború alapvetően megváltoztatta az egész helyzetet. Én magam huszonhat év emigráció után újra hazatérhettem. Úgy éreztem, egészen új korszakba lépünk, melyben – akárcsak a háborúban – lehetővé válik a világ demokratikus erőinek szövetsége; legyenek azok szocialisták vagy polgári jellegűek akár, a reakció ellen. 1946-ban, a „Rencontres Internationales" során, Genfben tartott beszédem** világosan kifejezte ezt a várakozást, ezt a hangulatot. Vak lettem volna persze, ha Churchill fultoni beszédétől fogva nem láttam volna világosan, milyen erősek a kapitalista világ ellentendenciái, milyen erős és befolyásos nyugati körök törekedtek a háború alatti szövetség felmondására, valamint arra, hogy a háborúbeli ellenséghez politikailag és ideológiailag közeledjenek. Már Genfben olyan koncepciókkal lépett fel Jean-R. de Salis és Denis de Rougemont, melyek célja nem volt egyéb, mint hogy a Szovjetuniót kirekesszék az európai kultúrából. Ugyanakkor vakság lenne azt is eltagadni, hogy az erre történő reagálás a szocialista táborban éppen annak az ideológiának számos jegyét viselte magán, melynek felszámo-

* *Akár jó, akár rossz, az én pártom.*

** *L. e kötetben: Arisztokratikus vagy demokratikus világnézet.*

lását én magam és velem együtt sokan mások éppen a békétől, a szocializmusnak a közép-európai népi demokráciák létrejötte által való megerősödésétől várták. Éppen azért, mert kitartottam ezek mellett a törekvések mellett, melyeket, ahogy azt hittem, és most is hiszem, az új világhelyzet parancsoló szükségszerűséggel előírt, csatlakoztam a wroclawi kongresszuson lelkesen a békemozgalomhoz, melynek mind a mai napig lelkes híve vagyok. Igen jellemző módon wroclawi beszédem tárgya a tegnapi és a mai ellenség: az imperialista reakció dialektikus egysége és különbözősége volt.

Az 1948-as év 1917 óta a legnagyobb korfordulónak tekinthető: ebben az évben győzött Kínában a proletárforradalom. Éppen ezáltal derültek ki világosan Sztálin gyakorlatának és elméletének alapvető ellentmondásai. Mert ez a győzelem objektíve azt jelentette, hogy az a korszak, melyet a „szocializmus – egyetlen országban" jelszó jellemzett – melynek védelmezésében egyébként Sztálinnak Trockijjal szemben teljességgel igaza volt –, végérvényesen a múlté lett, lezárult: a közép-európai népi demokráciák létrejötte ehhez képezte mintegy az átmenetet. Szubjektíve pedig megmutatkozott, hogy Sztálin és követői a radikálisan megváltozott világhelyzetből nem akarták, és nem is tudták levonni az elméleti s ebből következően a gyakorlati következtetéseket sem. Maga Sztálin, bár rendkívül okos emberként, a gyakorlatában minden kétséget kizáróan láthatta az új helyzet néhány tünetét, mozzanatát, azok alapjáig azonban soha nem volt képes elhatolni. Mégpedig azért nem, mert az a gondolat, miszerint ez alapvető szakítást jelentene a „Szocializmus – egyetlen országban"-korszak módszereivel – nevezetesen azokkal a módszerekkel, melyek objektíve az iparilag visszamaradt Oroszország állandó veszélyeztetettségéből eredtek, melyeket azonban Sztálin messze túlhajtott e szükségszerűség határán –, teljességgel kívül rekedt horizontján. Így történhetett, hogy az új világhelyzetet,

mely végül is parancsolóan követelt volna új taktikát és új stratégiát, olyan tett vezette be, mely a régi taktika és stratégia végzetes kicsúcsosodása és túlfeszítése volt: a Szovjetunió szakított Jugoszláviával. Folytatásként természetesen a nagy perek időszakának módszerei tértek vissza újból.

Ami engem illet, az új alapok és a régi ideológia ellentmondásosságát jól megvilágította számomra az a vita, mely Magyarországon 1949–50-ben *Irodalom és demokrácia* című könyvem kapcsán kitört. Hazatérésem, 1945 óta, jóllehet szervezetileg egy pillanatra sem voltam vezető funkcionárius, mindvégig azon fáradoztam, hogy az új helyzetből a megfelelő következtetéseket vonjam le, melynek célja a szocializmusba való átmenet megvalósítása volt új alapokon, fokozatosan és a meggyőzésre építve. Azokat az írásaimat és beszédeimet, melyeket az imént említett könyv tartalmazott, ennek a törekvésnek szenteltem. Habár ma némely tekintetben hiányosnak, nem eléggé céltudatosnak és következetesnek kell tartanom ezeket az írásokat, mégis: a helyes irányba mutattak. A vita viszont megmutatta nekem, milyen végtelenül reménytelen, hogy a dogmatizmus ideológusaival termékeny vitát folytathassunk.

Az első nagy előny, melyet számomra ez a vita és a vita során mutatott teljes taktikai visszahúzódásom hozott (ne feledjük: mindez a Rajk-per idején történt!), az volt, hogy szétágazó funkcionáriusi tevékenységemet abbahagyhattam, és kizárólag az elméleti munkára koncentrálhattam erőmet. A vita tapasztalatai és a napi politika eseményei hozzásegítettek, hogy a marxizmus–leninizmus problémáit Sztálin és követői módszereivel szemben elmélyülten vizsgálhattam át. Az az egyre növekvő meggyőződésem és gyanúm, hogy Sztálin a világhelyzetben kialakuló újat egyáltalán nem értette meg, most a múlt alaposabb tanulmányozása révén is igazolást nyert, kiszélesedett, és általános síkra emelkedett. Világossá vált előttem,

hogy Sztálin, amikor a fasizmus elleni harc a húszas évek második felében központi kérdéssé lett, ennek a jelentőségét is csaknem egy évtizeddel később ismerte fel és értette meg. Tanítása, miszerint a szociáldemokrácia a fasizmus „ikertestvére", abban a történelmi pillanatban, amikor a munkásság, sőt, minden demokratikus erő egységfrontjának létrehozása az emberi kultúra élethalál-kérdésévé vált, éppen *lehetetlenné tette* ennek az egységfrontnak a kialakulását. Sztálin tehát makacsul kitartott egy olyan stratégia és taktika mellett, mely az 1917-es forradalmi viharban és az azt közvetlenül követő időszakban teljesen helyénvaló volt ugyan, a konszolidáció és ugyanakkor a monopoltőke legreakciósabb elemeinek nagyszabású offenzívája kibontakozásakor azonban objektíve már teljességgel elavult. Ami 1948 után történt, számomra olybá tűnt tehát, mintha a húszas évek alapvető tévedésének világtörténelmi méretű ismétlődése lenne.

Jelen írás fő témája: nézeteim belső fejlődése. Mégis: lehetetlen, akár még csak vázolni is ezen a helyen azt a gondolatrendszert, mely Sztálin hamis nézeteinek alapját képezte. Hadd jegyezzek meg csupán annyit, hogy Sztálin gondolkodásának tragikus kettőssége egyre világosabbá vált előttem.

Lenin az imperializmus korszakának kezdetén a klasszikusok tanításait továbbfejlesztve határozta meg a szubjektív tényező szerepét. Sztálin azonban mindebből szubjektívista dogmarendszert alakított ki. Tragikus kettőssége pedig abban volt, hogy nagy tehetsége, adottságai, érett és gazdag tapasztalatai, valamint nem lebecsülendő éleslátása révén gyakran át tudta törni e szubjektivizmus bűvös körét, sőt, világosan látta a szubjektivizmus hibás voltát is. Ilyenmód érzem tragikusnak, hogy utolsó művében jogos kritikával illeti az ökonómiai szubjektivizmust, anélkül hogy a legkisebb sejtés felderengene benne, hogy ő maga volt ennek a szubjektivizmusnak szellemi atyja és rendíthetetlen támogatója. Másrészt egy ilyenfajta

gondolatrendszerben egymásnak mereven ellentmondó felfogások élnek békés módon egymás szomszédságában. Így például a szüntelenül és szükségszerűen élesedő osztályellentétekről szóló tanítás a kommunizmus és a szocializmus magasabb foka kézzelfogható közelségének elméletével. Ezeknek az egymást kölcsönösen kizáró megállapításoknak az összeépítéséből jött létre lidércnyomásszerű víziója arról a kommunista társadalomról, melyben a „mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint" szabad elve valamely autokratikus szervezetű rendőrállamban valósul meg stb., stb. Sztálin, akinek nagy érdeme, hogy sikeresen védte meg Trockijjal szemben a „szocializmus – egyetlen országban" lenini tanítását, s mentette meg azt egyúttal olyan időben, mikor a szocializmus belső válságot élt át, az 1948-cal beköszöntött korszak problémái előtt elméletileg csaknem ugyanolyan értetlenül állt, mint annak idején Trockij a Szovjetunió fejlődésének szükségszerűségeiből fakadó kérdésekkel szemben. Az, hogy Sztálinnak ez az elmaradottsága és értetlensége a szocializmussal szemben álló imperialisták számára megkönnyítette a hidegháború folytatását, ma már sokak előtt nyilvánvaló tény.

Ismétlem: itt most csupán nézeteim fejlődésének vázolása a feladatom; s e fejlődést is mindenekelőtt a marxizmus elméleti problémáinak szemszögéből vizsgálni. Mindaz, amit eddig Sztálinról elmondtam, azt a célt szolgálta csupán, hogy megteremtse a helyes kérdésfeltevés hátterét és atmoszféráját. Ha arra a lelkesedésre gondolunk, mely az értelmiség jelentős részét a nagy szocialista forradalom első éveiben eltöltötte, úgy Leninnek a marxizmuson végzett zseniális, kétszeres reformműve jelentős szerepet játszott e hangulat megteremtésében. Egyrészt, mert Lenin letisztította a marxizmus klasszikusairól az évtizedeken át rájuk települt előítéleteket. És ennek a tisztogató munkának a során megmutatkozott, milyen gazdag

Marx és Engels műve olyan felismerésekben, melyek addig még nem kerültek napvilágra. Másrészt Lenin kérlelhetetlen valóságérzékével egyidejűleg arra is rámutatott, hogy azoknak az új problémáknak a során, melyeket az élet felvet, nem lehet kizárólagosan „tévedhetetlen" idézetekre hivatkozni, melyeket a klasszikusokból rángatunk elő. Így például maró gúnnyal jegyezte meg a marxistáknak erről a típusáról a NEP bevezetésekor: „Maga Marx sem gondolt rá, hogy akár csak egy szót is írjon erről a kérdésről, s meghalt anélkül, hogy egyetlen pontos idézetet, egyetlen megcáfolhatatlan útmutatást hagyott volna hátra erre nézve. Így hát most kénytelenek vagyunk magunk megkeresni a kivezető utat."

Mint itt már szólottam róla, Lenin halála után komoly reményeket fűztem a marxizmus lenini alapokon való felépítéséhez. Kellőképpen vázoltam fokozatos és egyre növekvő csalódásomat is. Befejezésül arról kellene még szót ejtenem – ez lenne a lényeg –, hogyan foglalhatnók össze röviden e helyzet legfontosabb elméleti következményeit. A dolog lényege abban áll, hogy abban a mértékben, ahogy Sztálin szellemi uralma megszilárdult, és személyi kultusszá merevedett, a marxista kutatás is messzemenőkig „végérvényes igazságok" taglalásává, alkalmazásává és terjesztésévé vált csupán. Az uralkodó tan szerint az élet és a tudomány minden kérdésére ott volt a válasz a klasszikusok, mindenekelőtt azonban Sztálin műveiben. Ennek során kezdetben Marxot és Engelset szorította mindinkább háttérbe Lenin, majd később Lenint is egyre erőteljesebben: Sztálin. Jól emlékszem még például arra az esetre, amikor egy filozófust megróttak, mert a dialektika meghatározásait Lenin *Filozófiai füzetei*-ből kiindulva tárgyalta; Sztálin – vetették a szemére – *Párttörténet*-e negyedik fejezetében sokkal kevesebb ismérvet sorolt fel a dialektikára vonatkozóan, s ezzel egyben le is rögzítette azok számát és jellegét.

Így azután egyébről sem volt szó soha, mint hogy a mindenkor szőnyegen levő kérdéshez a megfelelő Sztálin-idézetet megtalálják. „Mi is egy eszme?" – tette fel a kérdést egyszer egy német elvtárs, s mindjárt így válaszolt rá: „Egy eszme nem egyéb, mint az, ami az idézeteket összeköti." Természetesen helytelen lenne azt állítani, hogy a marxizmus–leninizmus továbbfejlesztése előtt zárva lett volna minden kapu. Tény azonban, hogy Sztálin kizárólagos joga volt, hogy az örökérvényű igazságok tárházát újakkal bővítse, vagy valamely addig cáfolhatatlannak tartott igazságot egész egyszerűen „kivonjon a forgalomból".

Az, hogy a tudományos élet súlyos károkat szenvedett egy ilyen rendszerben, nem igényel részletesebb magyarázatot. Hadd utaljunk itt csak arra, hogy a marxizmus elméleti továbbfejlesztése szempontjából legfontosabb tudományok, mint a politikai gazdaságtan és a filozófia művelése csaknem teljesen megbénult. A természettudományok fejlődésének útjába ugyanakkor kevesebb akadály gördült. Habár itt is adódtak néha konfliktusok, sőt, válságok is olykor, gyakorlati továbbfejlesztésük oly mértékben élet-halál kérdése volt, hogy a haladást itt aligha lehetett megakadályozni, sőt, a tisztán gyakorlati szinten ezt még támogatták is. A terméketlen „citatológia" veszélyes kísérőjelenségei ezen a téren tehát inkább perifériára szorultak, vagyis a metodológia kérdései kapcsán, világnézeti alapok kérdésében stb. jelentkeztek csupán.

Korántsem én voltam az egyetlen, aki a megmerevedésnek ezzel a szellemével szakadatlan partizánharcot vívtam. Sztálin halála óta, mindenekelőtt azonban a XX. pártkongresszust követően, ez a kérdés minőségileg új stádiumába lépett: mindezek a kérdések végre nyilvános vitára kerültek; a tudományos közvélemény kezdhetett többé-kevésbé világosan megnyilvánulni. Itt sem lehet feladata ennek a vázlatos szellemi önéletrajznak, hogy a viták állásáról és a bennük kifejezésre

jutó tendenciákról akár csak vázlatosan is tudósítson. Arra kell szorítkoznom, hogy saját felfogásomat foglaljam össze csupán röviden: Azt hiszem, a marxizmus számára a legnagyobb veszély napjaink revizionista tendenciáiban rejlik. Minthogy évtizedeken át minden, amit Sztálin kijelentett, egynek számított a marxizmussal, sőt, Sztálin gondolatait annak legmagasabb csúcsaként magasztalták, a polgári ideológusok most arra törekszenek, hogy Sztálin sok tézisének és metodológiája jelentős mozzanatainak nyilvánvalóvá lett hamisságát a maguk céljaira használják fel: a marxizmus klasszikusainak – az imént említett sztálini tézisekkel azonosnak kikiáltott – eredményeit is revízió alá veszik. És mert ez az irányzat olyan kommunistákat is magával ragad, akik sematikus-dogmatikus nevelkedésük okán szellemileg védtelenekké váltak, komoly veszélyről beszélhetünk e téren. Addig azonban, míg a dogmatikusok kitartanak amellett, hogy Sztálin: lényegében azonos a marxizmus klasszikusaival, az ilyen irányzatokkal szemben – ellenkező előjellel ugyan, de – mégis ugyanolyan védtelenek lesznek majd, mint a jóhiszemű revizionisták. A marxizmus–leninizmus megőrzése és továbbfejlesztése céljából valamiféle *tertiumra* van szükség, mely kivezető út lehet ebből a zsákutcából; vagyis ki kell rostálni a dogmatizmust, hogy eredményesen lehessen fellépni a revizionizmus ellen.

Lenin, mint már említettük, világosan megmutatta az itt szükséges állásfoglalás arkhimédészi pontját. Csak ha tudatában vagyunk annak, hogy a marxizmus biztos módszert, bevált igazságok hatalmas mennyiségét, önmaga termékeny továbbfejlesztésére való ösztönzések hatalmas bőségét adja; ha tudatában vagyunk annak, hogy ezek elmélyült elsajátítása és kiértékelése nélkül egyetlen lépést sem tudunk tenni előre; hogy azonban egyetemes jellegű tudományok marxista alapokon történő kidolgozása ma még csak feladat, és nem valami már meglevő, nem kész eredmény – csak ha mindezt jól meg-

értettük, következhet a marxista kutatásban új fellendülés. Engels halála előtt utalt a marxistáknak ezekre a jövőbeni feladataira; Lenin pedig megismételte Engels intéseit. Azt hiszem: eljött az ideje, hogy ezeknek a követelményeknek eleget tegyünk. Ha azt mondjuk: még nem rendelkezünk marxista logikával, esztétikával, nincs marxista etikánk, pszichológiánk stb., mindezzel nem valami lehangoló tényállást szögezünk le. Ellenkezőleg: a legreménytelibb pátosz hangján szólunk nagy és lelkesítő tudományos kötelességeinkről, melyek egész nemzedékek életét tehetik gyümölcsözővé.

E keretek közt természetesen lehetetlen ilyen munkáknak még csak a távlatairól is konkrétabban szólni. Hely hiányában még a sajátjaimról sem nyilatkozhatom itt ilyen jelleggel. Csak annyit mondhatok: a marxizmus klasszikusaival való foglalkozás adta meg számomra életemben először a lehetőséget, hogy beteljesüljön, amire törekvésem mindenkor irányult: a szellemi élet jelenségeit úgy, ahogy valójában, önmagukban léteznek, történelmi-rendszerezett jellegükben helyes módon áttekinthessem, hűen leírhassam, és valóságuknak megfelelően kifejezhessem. A dogmatizmus ellen vívott harc ebből a szempontból is önvédelem volt. Mert a polgári ideológusok, akiknek befolyása alatt pályámat elkezdtem, kétségkívül eltorzították ezeket a jelenségeket; ez igaz. A dogmatizmus azonban, a maga szubjektivista apodiktikájával, ellene fordult a tárgy minden lehetséges elmélyítésének, minden olyan általánosításnak, mely pedig magából a tárgyból eredt. Aki ilyen szemellenzőt tűrt meg saját intellektuális fiziognómiáján, csak kész dogmák parafrázisait szállíthatta, és elveszítette minden kapcsolatát a valósággal. A dogmatizmus ellen vívott partizánharcom nemcsak hogy megőrizte eleven kapcsolatomat az élettel és annak tárgyaival, hanem még elő is segítette azt. Ha ma esztétikán dolgozhatom, ha teljes etika kidolgozásáról álmodhatom, ennek a harcomnak köszönhetem mindezt.

Ez az oka annak is, hogy e sorokat nagyfeszültségű várakozás hangulatában írom. Tudom: az új utakért folyó harc még korántsem ért véget, sőt, tapasztalhatunk ma is bizonyos visszaeséseket a dogmatizmusba, amit a revizionizmus ennek megfelelő megerősödése kísér. Az én számomra azonban – és itt mindenekelőtt csak saját magamról beszélek – minden kétségen felül áll, hogy az egyetemes marxista tudomány irányában kifejtett komoly erőfeszítések életemet megingathatatlanul szilárd tartalommal töltötték meg. (Azt már, hogy saját munkám és teljesítményem milyen objektív értékkel bír majd – a történelem ítéletére bízom; én magam nem vagyok hivatott ennek elbírálására.) Ma is vannak akadályok, méghozzá különfélék. Hiszen a forradalmi munkásmozgalomnak születése óta a legkülönbözőbb ideológiai tévutakon kellett túllépnie. És mind ez ideig sikerrel meg is tette ezt, és mélységesen meg vagyok győződve róla, hogy a jövőben is képes lesz rá. Ezért hadd zárjam e vázlatot Zola némileg módosított kijelentésével: „La vérité est lentement en marche et à la fin des fins rien ne l'arrêtera."*

* *Az igazság lassan halad előre, de végül semmi sem állíthatja meg.*

RÉSZLETEK
AZ ESZTÉTIKUM SAJÁTOSSÁGÁ-BÓL

A VISSZATÜKRÖZŐDÉS PROBLÉMÁI A MINDENNAPI ÉLETBEN

1. A mindennapi gondolkodás általános jellegzetessége

Az itt következő fejtegetések egy pillanatig sem tartanak igényt arra, hogy a mindennapi gondolkodás pontos és kimerítő filozófiai – mintegy ismeretelméleti – elemzését adják, vagy hogy akár csak filozófiailag is kifejtsék annak történetét, ahogyan a művészi visszatükröződés elvált ettől a közös talajtól, amelyből a tudományos visszatükröződéshez hasonlóan kinőtt. A fő nehézség az előmunkálatok hiánya. Az ismeretelmélet mind ez ideig nagyon keveset törődött a mindennapi gondolkodással. Minden egyes polgári és főként minden idealista ismeretelmélet beállítottságának lényegéhez tartozik, hogy egyrészt a megismerés genezisének minden kérdését az antropológia stb. területére csúsztatja át, másrészt csak a tudományos megismerés legkifejlettebb, legtisztább formájának problémáit kutatja. Hosszú ideig olyannyira ez volt a helyzet, hogy még a nem természettudományos, nem „egzaktan" tudományos formákat, pl. a történelmi tudományokat is csak nagyon későn vetették alá ismeretelméleti analízisnek; ez is többnyire olyan módon történt, hogy irracionalista tendenciája következtében az elemzés inkább szétkuszálta, mint felderítette az összefüggéseket. Még az esztétikum sajátosságával foglalkozó kutatások is, amelyek a legritkább esetben tárgyalták a valóság esztétikai visszatükröződését, az esetek nagy többségében csupán annak hangsúlyozásáig jutottak el, hogy az esz-

tétikum absztrakt értelemben más, mint az élet és a tudomány.

A megismerés metafizikus elgondolása épp az ilyen kérdéskomplexumok esetében állít áthághatatlan akadályokat az útba. „Igen"-e vagy „nem"-e ugyanis tagadja a folyékony átmenetek megismerhetőségét, amelyekkel mi az életben és mindenekelőtt a művészet történelmi-társadalmi genezisének korszakaiban megoldandó problémákként találkozunk. Ebben a tekintetben további akadály, hogy a genezis és az érvényesség kérdéseit szintén mereven, metafizikusan állítják egymással szembe. Csak a dialektikus és történelmi materializmus lesz abban a helyzetben, hogy az ilyen problémák felderítésére történelmi-szisztematikus módszert dolgozzon ki.

Az általános módszertani kérdésfeltevés persze ezen az alapon egészen világos. Az itt következő fejtegetések az elsők közt kísérlik meg kipuhatolni, hogy mennyi mindent lehet tisztázni vele. Most, előlegképpen, csak a legáltalánosabb szempontot emeljük ki röviden: az objektív valóság tudományos és esztétikai visszatükröződése a visszatükröződésnek a történelmi fejlődés folyamán kialakuló, egyre finomabban differenciált formája, amely mind alapját, mind végső beteljesedését magában az életben találja meg. Sajátosságuk épp abban az irányban fejlődik ki, amelyet társadalmi funkciójuk lehetőség szerint mind precízebb, tökéletesebb betöltése megkövetel. Ezért viszonylagosan későn kialakult tisztaságukban, amelyen tudományos, ill. esztétikai általánosságuk nyugszik, az objektív valóság általános visszatükrözésének két pólusát testesítik meg – e valóság gyümölcsöző középpontja pedig a mindennapi élet.

A tudományos és esztétikai visszatükröződés tisztasága egyrészt élesen elhatárolódik a mindennapi élet bonyolult keverékformáitól, másrészt ezek a határok ugyanakkor szakadatlanul elmosódnak, azáltal hogy a visszatükröződés mindkét differenciált formáját a mindennapi élet szükségletei hívják élet-

re, a hétköznapok problémáinak megválaszolására hivatottak, és azáltal hogy mindkettőjük sok eredménye ismét egybevegyül a mindannapi élet megnyilvánulási formáival, ezeket átfogóbbakká, differenciáltabbakká, gazdagabbakká, mélyrehatóbbakká stb. teszi, és ily módon magát a mindennapi életet is szakadatlanul továbbfejleszti. A tudományos és esztétikai visszatükröződés valódi történelmi-szisztematikus genezise e kölcsönös vonatkozások megvilágítása nélkül egyszerűen elképzelhetetlen. Az itt fölmerülő problémák filozófiai megragadása szempontjából ezért elengedhetetlen, hogy a mindennapi gondolkodással kapcsolatos kettős kölcsönhatást, mindkét differenciált forma kialakuló specifikus sajátosságát egyaránt ne veszítsük el szem elől.

Ha meg akarjuk vizsgálni a mindennapi életben, a tudományban és a művészetben megvalósuló visszatükröződés különbségeit, eközben állandóan tisztában kell lennünk azzal, hogy mindhárom forma ugyanazt a valóságot adja vissza. Minden visszatükröződésnek ez az egyetlen és egységes valóság a tárgya.

Ha most ezen az alapon szemügyre vesszük, hogy milyen kölcsönhatásban áll a mindennapi élet a tudománnyal és a művészettel, akkor láthatjuk, hogy az itt megoldandó probléma mégoly világos felismerése sem jelenti távolról sem azt, hogy már ma konkrét választ lehet rá adni. Ez mindenekelőtt annak történetére vonatkozik, hogy miként differenciálódott lassanként, egyenlőtlenül és ellentmondásosan a visszatükröződés e három alfaja. Aligha tudjuk általános gondolati szinten lerögzíteni, hogy milyenek voltak az emberiség általunk ismert primitív, kezdeti stádiumában, eredeti, kaotikus, egymásba kuszált állapotukban. Az emberiség írott történelme rendkívül fejlett és egyre tovább fejlődő differenciálódást tár elénk, ha ez ellentmondásos is. Éppoly kétségtelen tény, hogy e két végpont közti történelmi kontinuitás objektíve létezik. Jelenleg

azonban távolról sem tudunk annyit e folyamatról, hogy konkrétan feltárhassuk. Nemcsak a történelmi tények hiányoznak ezzel kapcsolatban, hanem az elvi, a filozófiai alapkérdések is a legnagyobb mértékben tisztázatlanok. Ha tehát a különféle nem-tudások e varázskörét szét akarjuk feszíteni, bátran meg kell kezdenünk – állandóan szem előtt tartva, hogy ismereteink rendkívül töredékesek – a differenciálódás alaptípusainak és döntő fejlődési fokozatainak filozófiai tisztázását. Bármennyire filozófiai is ez a módszerünk, magában foglalja a társadalmi nézőpont alapelveit. Marx a gazdasági formák és kategóriák történetére vonatkozóan világosan leírta és meghatározta, hogy a régen elmúlt, gyakran feledésbe merült korszakokat miként lehet megközelíteni:

„A polgári társadalom a termelés legfejlettebb és legsokrétűbb történelmi szervezete. A kategóriák, amelyek viszonyait kifejezik, tagozódásának megértése egyúttal betekintést nyújtanak mindazoknak a letűnt társadalmi formáknak a tagolódásába és termelési viszonyaiba, melyeknek romjaiból és elemeiből felépült, s részint azoknak még le nem küzdött maradványai továbbtengődnek benne, az, ami azokban pusztán jelzésszerűen volt meg, kialakult jelentésekké fejlődött stb. Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. A magasabbrendűre utaló jelzéseket az alacsonyabb rendű állatfajoknál ellenben csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabbrendűt már ismerjük. A polgári gazdaság ilymódon az antik stb. gazdaság kulcsát nyújtja. De semmi esetre sem a közgazdászok módja szerint, akik minden történelmi különbséget elmosnak, és az összes társadalmi formában a polgáriakat látják."[1] A majom anatómiájához a mi területünkön is az ember anatómiája a kulcs. Ismereteink mai fejlődési fokán természe-

[1] Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Marx–Engels Művei, 13. köt. 1965. 171.

tesen nem érhetünk el többet, mint hogy a legfontosabb tendenciákat, a legdöntőbb csomópontokat hozzávetőlegesen megvilágítjuk.

Az általános módszerről itt csak annyit jegyzünk még meg, hogy fejtegetéseink az emberre korlátozódnak. Még polemikusan is kevéssé vesszük figyelembe Darwin arra irányuló törekvéseit, hogy a művészet kategóriáit már az állatok életében fölfedezze, és emberi megnyilvánulásait ezekből vezesse le. Azt hisszük, a munka (és vele együtt a beszéd és fogalmi világa) olyan széles és mély szakadékot teremt, hogy a bizonyos körülmények között meglevő állati örökség önmagában véve sem esik döntő súllyal a latba, nemhogy a teljességgel új jelenségek megmagyarázásánál hasznosítani lehetne. Természetesen ezzel, mint később alkalmilag látni fogjuk, egyáltalán nem tagadjuk egy ilyen örökség tényét. Ellenkezőleg, úgy véljük, hogy az új biológia és antropológia olyan irányzatai, amelyek az állat és az ember között tökéletes máslétet (Anderssein) állapítanak meg, sok fontos tényt figyelmen kívül hagynak. Mi azonban itt az antropológia bizonyos eredményeit pontosan körülhatárolt célokra használjuk, amelyek adekvát megismerése szempontjából éppen a munka és a beszéd elválaszthatatlansága a döntő, tehát az, ami az állatot és az embert elválasztja egymástól.

Ha most rátérünk a mindennapi gondolkodás futólagos elemzésére, akkor az előmunkálatok már említett hiányán kívül utalnunk kell még azokra a tárgyi nehézségekre is, amelyek, legalábbis részben, bizonyára okai annak, hogy a mindennapi életet, ezt az oly fontos, az emberi élet legnagyobb részét átfogó területet filozófiailag még oly kevéssé vizsgálták meg. A fő nehézség talán abban rejlik, hogy a mindennapi élet nem ismer olyasfajta zárt objektivációkat, mint a tudomány és a művészet. Ezzel semmiképp sem akarjuk azt mondani, hogy az objektivációk általában hiányoznak belőle. Objektiváció nél-

kül az ember élete, gondolkodása és érzései, gyakorlata és annak tudatosítása teljesen elképzelhetetlen. Eltekintve attól, hogy az emberek mindennapi életében minden tulajdonképpeni objektiváció fontos szerepet játszik, a sajátosan emberi élet-mód már említett alapformáinak, a munkának és a beszédnek is bizonyos tekintetben lényegileg objektivációs jellege van. A munka csak teleologikus tettként jöhet létre. Marx a munka sajátosan emberi jellegéről ezt mondja: „Mi a munkát olyan formájában tételezzük fel, amelyben kizárólag az ember sajátja. A pók a takácséhoz hasonló műveleteket végez, a méh pedig viaszsejtjeinek felépítésével nem egy emberi építőmestert megszégyenít. De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy a sejtet a fejében már felépítette, mielőtt viaszból megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt. A munkás nem csak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként meghatározza cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát."[2]

Vizsgáljuk meg tehát ezen az alapon a munkának azokat a mozzanatait, amelyek a munkát a mindennapi életnek, a mindennapi gondolkodásnak, az objektív valóság mindennapi életben végbemenő visszatükröződésének alapvető tényezőjeként határozzák meg. Marx mindenekelőtt arra mutat rá, hogy itt történelmi folyamatról van szó, amelyben – objektív és szubjektív – minőségi változások mennek végbe. Számunkra most csak az a tény fontos, hogy Marx rövid jelzésekben három lényeges korszakot különböztet meg. Elsőnek „a munka első állatszerűen ösztönös formái"-t jelöli meg, mint annak a szintnek az előfokát, amely ezt már az egyszerű árucsere önmagában

[2] Marx: A tőke. I. MEM, 23. köt. 1967. 168. k.

véve fejletlen fokán túlhaladta. A munka harmadik létezésmódját a kapitalizmus fejlesztette ki; itt a munkára alkalmazott tudomány behatolása döntő változásokat hív életre, a munkát elsődlegesen már nem a dolgozók saját testi és szellemi erői határozzák meg (a gépi munka korszaka, a munkát egyre inkább a tudományok determinálják). Eközben ment végbe a munka kifejlődése egy kevésbé előrehaladott, az emberek személyes képességeivel szoros kapcsolatban álló szinten (a kézművesség korszaka, a kézművesség és a művészet közelsége), amely történelmileg megteremtette a harmadik korszak előfeltételeit.

Azonban mindhárom korszakban közös a sajátos emberi munka ismertetőjele, a teleológiai elv, amely szerint a munkafolyamat eredménye „megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt". Az ilyen cselekvésmód lehetősége feltételezi, hogy az emberi tudat elért már egy bizonyos fokot az objektív valóság helyes visszatükrözésében. Hegel szerint, aki a munkának ezt a struktúráját világosan felismerte, és akire idézett eszmefuttatása során Marx is hivatkozik, lényege abban áll, hogy „hagyja, hogy a természet önmagában csiszolódjék, nyugodtan szemléli, és könnyű fáradsággal kormányozza az egészet"[3]. Nyilvánvaló, hogy a természeti folyamatok ilyen kormányozása – még a legprimitívebb fokon is – feltételezi megközelítően helyes visszatükröződésüket, még ha az ebből levont általánosító következtetések hamisak is. Pareto jól jellemezte, hogy mi az összefüggés az egyes jelenségek helytálló és az általános világkép fantazmagorikus felfogása között: „Azt mondhatnánk, hogy a valóban hatékony kombinációk, mint a tűz gyújtása kovakő segítségével, az embert arra késztetik, hogy helytelen kombinációk hatékonyságában is higgyen."[4]

[3] Hegel: Jenenser Realphilosophie, II. Leipzig, 1931. 198. k.

[4] Pareto: Allgemeine Soziologie, Tübingen, 1955. 59.

Ha a valóság visszatükröződésének ilyen eredményei a mindennapi élethez és gondolkodáshoz tartoznak, akkor nyilvánvaló, hogy ebben az életszférában az objektivációk, illetve, hiányos kifejlődésük kérdését csak nagyon rugalmasan, dialektikusan szabad felfogni. A munkában (akárcsak a beszédben, amely a mindennapi életnek szintén alapvető mozzanata) bizonyos fajta objektiváció kétségtelenül létrejön. Éspedig nemcsak a munka termékében, amihez vita sem fér, hanem a munkafolyamatban is. Mivel a napi tapasztalatok, a gyakorlás, a szokás stb. felhalmozódása oda vezet, hogy bizonyos mozgások, mennyiségileg és minőségileg meghatározott sorrendjük, egymásbakapcsolódásuk, egymást kiegészítő és fokozó hatásuk stb. minden munkafolyamatban megismétlődik és továbbfejlődik, e munkafolyamat az ember számára, aki végrehajtja azt, szükségszerűen bizonyos objektivációs jelleget kap. Ez azonban ellentétben a művészet vagy a tudomány által megalkotott képződmény sokkal erősebb rögzítettségével, változékonyabb, folyékonyabb jellegű, mert bármilyen erősek is a mindennapi élet munkafolyamataiban (különösen a kezdő fokokon) a megőrző, a stabilizáló elvek – gondoljunk csak a hagyomány hatalmára a paraszti mezőgazdaságban vagy a kapitalizmus előtti kézművességben –, minden egyedi munkafolyamatnak megvan az a – legalábbis elvont – lehetősége, hogy a fennálló tradícióktól eltérjen, valami újat kíséreljen meg, vagy bizonyos körülmények között valami még régebbihez nyúljon vissza, átalakítva azt.

Egészen általánosan tekintve, ezzel még semmilyen lényeges különbséget nem tettünk a munkafolyamat és a tudósok gyakorlata között. Mindenekelőtt ők is, az emberek mindennapi életén belül, a saját mindennapi életüket élik. Tevékenységük objektivációjához fűződő egyéni magatartásukat tehát nem kell egyéb tevékenységeiktől elvileg vagy minőségileg megkülönböztetni, különösen, ha a társadalmi munkamegosz-

tás még fejletlen. Ha azonban az itt kialakult tényállást nem pusztán a cselekvő szubjektum, hanem az objektum álláspontjáról is megvizsgáljuk, máris fontos minőségi különbségek adódnak. Ezek nem csupán az eredmények megváltoztathatóságában rejlenek, hiszen a valóság visszatükrözésének folyamatában megnyilvánuló gazdagodással és elmélyüléssel karöltve, a tudomány eredményei éppúgy változnak, mint a munkáéi. Ezzel szemben döntő az elvontság foka, a mindennapi élet közvetlen gyakorlatától való távolság – miközben persze a mindennapi élettel – mind előfeltételeivel, mind következményeivel – mindketten kapcsolatban maradnak. Az összefüggés azonban a tudomány számára többé-kevésbé távoli és bonyolultan közvetett, ellenben a munka számára, még ha rendkívül bonyolult tudományos ismeretek alkalmazásából áll is, túlnyomóan közvetlen jellegű. Mármost minél közvetlenebbek ezek a vonatkozások, ami egyszersmind annyit is jelent, hogy a cselekvés szándéka az élet valamelyik egyedi esetére irányul – és a munkánál természetszerűleg mindig ez a helyzet –, annál gyöngébb, változékonyabb, kevésbé rögzített az objektiváció. Pontosabban: annál nagyobb a lehetőség arra, hogy – esetleg éppenséggel rendkívül merev – rögzítettségük nem az objektív tárgyiasság lényegéből ered, hanem szubjektív, természetesen gyakran társadalmi-lélektani alapra (hagyomány, megszokás stb.) épül fel. Ez azt jelenti, hogy a tudomány eredményei szerkezetileg sokkal szilárdabban rögződnek emberektől független képződményként, mint magának a munkának az eredményei. Ez a fejlődés abban nyilvánul meg, hogy az egyik képződményt – anélkül hogy meghatározott objektivitását elveszítené – egy másik, helyesbített képződmény váltja fel. Ráadásul ezt még a tudományok gyakorlatában a bekövetkezett módosítások nyomatékos kiemelésével rendszerint alá is húzzák. Ezzel szemben a munkafolyamatokban az ilyen módosítások egyéni változatokként jelentkezhetnek.

Természetesen itt csak a két pólust elemezzük, és nem vesszük tekintetbe a már jelzett és később részletesen tárgyalandó kölcsönhatások következtében kialakult átmeneti formák sokaságát. Ha szemügyre vesszük az emberi tevékenységek totalitását – minden objektivációt, tehát nemcsak a tudományt és a művészetet, hanem a társadalmi intézményeket is, mint lecsapódásait –, akkor ezek az átmenetek természetszerűleg erőteljesen előtérbe lépnek. A munka, a tudomány fejlődésének állandó forrása, az a terület, amelyet a tudomány szakadatlanul gazdagít, a mindennapi életben valószínűleg eléri az objektiváció ott lehetséges legmagasabb fokát. Itt utalnunk kell magának a munkának fejtegetéseink elején már jelzett történelmi fejlődésére. Mivel kölcsönhatása a tudománnyal állandó, s extenzíven és intenzíven egyre hatékonyabb szerepet játszik, nyilvánvaló, hogy a tudományos kategóriáknak a munkában ma sokkal nagyobb a jelentősége, mint hajdan. Ez nem szünteti meg a mindennapi gondolkodás alapvető sajátosságát, amelyre mindjárt rátérünk; e gondolkodás egyre több tudományos elemet vesz fel magába, de ez sohasem változtatja át valóban tudományossá.

Ezt a legvilágosabban a tudomány és a modern ipar közti kölcsönös vonatkozásban figyelhetjük meg. Minket ez a jelenség most nem az ipar, a technika vagy a tudomány története szempontjából érdekel, ahol kétségtelen, „hogy a történelmileg cselekvő embereknek sem a szembetűnő, sem a valóban hatékony indítóokai korántsem a végső okai a történelmi eseményeknek,"[5] hanem a mindennapi élet szempontjából, ahol épp a „szembeszökő" indítékok állnak az előtérben; és ezek megmutatják az objektiváció – viszonylag – alacsony fokát az emberek cselekvéshez vezető elhatározásaiban, abban az elmosó-

[5] Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM, 21. köt. 1970. 285.

dó jellegben, amelyet sok önmagában véve erősen objektivált képződmény itt felvesz, és végül abban, hogy a szokás, a hagyomány stb. ezekben az elhatározásokban gyakran döntő szerephez jut. Jellemző, hogy a mindennapok szubjektív életében a pillanatnyi és elmosódó jellegű indítékokon alapuló döntések állandóan olyan elhatározásokkal váltakoznak, amelyek merev, noha gondolatilag ritkán rögzített alapokon (hagyomány, megszokás) nyugszanak.

Mégis a munka a mindennapi valóságnak az a része, amely a tudományos objektivációhoz a legközelebb esik. Az egyes emberek közt fennálló végtelenül sokféle kapcsolat (házasság, szerelem, család, barátság stb.), hogy a számtalan futólagos kapcsolatról ne is beszéljünk, az egyes embert az állami és társadalmi intézményekhez fűző kapcsolatok, a mellékfoglalkozások, szórakozások stb. (pl. sport) különböző formái, a mindennapok olyan jelenségei, mint a divat igazolják egy ilyen elemzés helyességét. Mindenütt gyors, gyakran váratlan váltakozások következnek be a rutinban vagy a konvencióban való konzervatív megmerevedés és olyan cselekvések, elhatározások stb. között, amelyek indítékai – legalábbis szubjektívan, ami épp e kutatások szempontjából nagyon fontos – túlnyomóan személyes jellegűek. Ezt a megállapítást csak igazolja, hogy kiváltképp a kapitalista társadalom hétköznapjaiban, amelyekben a mozgás egyéni felületen végbemenő indítékai az uralkodóak, objektíven, statisztikailag nagy egyformaság mutatkozik. Ez a polarizáció a hagyományhoz kötöttebb, kapitalizmus előtti társadalmakban minőségileg másképp jelenik meg, anélkül azonban, hogy ezt a lényeges szerkezeti hasonlóságot megszüntetné.

Az eddig kifejtettek mögött a mindennapi lét és gondolkodás második lényeges ismertetőjele, az elmélet és a gyakorlat közti közvetlen összefüggés rejlik. Ez a megállapítás, hogy az olvasó helyesen értelmezze, bizonyos magyarázatra szorul.

Tökéletesen helytelen volna ugyanis feltételezni, hogy a mindennapi tevékenység tárgyai objektíve, önmagukban véve közvetlen jelleggel rendelkeznének. Ellenkezőleg. Csak nagyon szerteágazó, sokrétű, bonyolult és a társadalmi fejlődés során mindig bonyolultabbá és szerteágazóbbá váló közvetítőrendszer következtében léteznek. Amennyiben azonban a mindennapi élet tárgyairól van szó, ezek készen állnak előttünk, és az őket létrehozó közvetítőrendszer a maga közvetlen, puszta létezésében és konkrét valóságában maradéktalanul eltűnik. Ne csak technikai-tudományos eredményekre, hanem olyan gazdaságilag nagyon bonyolult jelenségekre is gondoljunk itt, amilyen a taxi, az autóbusz, a villamos stb., gondoljunk arra, hogy miként használják őket a mindennapi életben, milyen módon szerepelnek a mindennapi gondolkodásban, és máris világosan előttünk áll ez a közvetlenség. A mindennapi élet szükségszerű gazdaságosságához tartozik, hogy az ember többnyire egész környezetét – amíg működik – csak gyakorlati működése (és nem objektív lényegének) alapján fogja fel és ítéli meg. Sőt, nagyon sok esetben még a nem működő környezet is csupán hasonló reakciókat vált ki. Ez természetesen – színtiszta formájában – a kapitalista munkamegosztás terméke. Kezdetlegesebb fejlődési fokokon, ahol a mindennapi élet szerszámainak stb. többségét maguk a cselekvést végzők állították elő, vagy ahol ezek előállítási módja általánosan ismert volt, a közvetlenségnek épp ez a módja sokkal kevésbé bontakozott ki, és tűnt fel. Csak a nagyon fejlett társadalmi munkamegosztás, amely a termelés minden ágát és ennek részmozzanatait élesen körülhatárolt szakterületekké teszi, erőszakolja rá ezt a közvetlenséget a mindennapi életben átlagosan cselekvő egyénekre.

E magatartási mód általánosabb, de persze sokkal kevésbé fejlett szerkezete az őskorra nyúlik vissza. Ugyanis legrégibb formája minden bizonnyal az elmélet (vagyis a tárgy

végiggondolása, visszatükröződési módja) és a gyakorlat közti közvetlen kapcsolat: a körülmények az embereket igen gyakran, sőt, az esetek többségében azonnali cselekvésre kényszerítik. A kultúra (és mindenekelőtt a tudomány) társadalmi szerepe abban áll, hogy egy – előrelátható – helyzet és a cselekvés lehető legjobb formája között közvetítéseket tár fel, és ezeket azután közéjük csúsztatja. De ha e közvetítések már létrejöttek, és általános gyakorlattá váltak, a mindennapi életben cselekvő ember számára elveszítik közvetítő jellegüket, és a már jellemzett közvetlenség ismét életbe lép. Itt világosan láthatjuk, hogy milyen bensőséges a tudomány és mindennapi élet kozti kölcsönhatás: a tudomány megoldandó problémái közvetlenül vagy közvetve a mindennapi életből emelkednek ki, és ez azoktól a benne értékesülő eredményektől és módszerektől gazdagodik szakadatlanul, amelyeket a tudomány dolgozott ki. Ezt az összefüggést azonban önmagukban nem magyarázzák meg az ilyen szakadatlan kölcsönhatások. Utalnunk kell arra – és a mindennapi gondolkodást éppen ezért elemezzük –, hogy a valóság visszatükröződése, tudományban történő gondolati feldolgozása, valamint ennek a mindennapi életben lezajló folyamata között minőségi különbségek is vannak. Ezek azonban nem teremtenek éles, megszüntethetetlen dualitást, ahogy a polgári ismeretelmélet az ilyen kérdéseket kezelni szokta, ellenkezőleg, a minőségi különbségig elmenő differenciálódás az emberiség társadalmi fejlődésének terméke. A differenciálódás és ezzel a tudományos módszernek a hétköznapok közvetlen követelményeitől való – viszonylagos – függetlensége, gondolati sablonjaival való szakítása épp azért következik be, hogy e követelményeket jobban kiszolgálja, mint ahogy ez a módszerek közvetlen egységével lehetséges lenne. A művészet és a hétköznapi élet különbsége és a köztük fennálló, legáltalánosabb szerkezetét tekintve hasonló kölcsönhatás szintén ilyen tár-

sadalmi szükségletek szolgálatában áll. A mindennapi élet, a mindennapi gondolkodás polarizációja a művészetben és a tudományban, e két erősebben objektiváló, objektíve kevésbé közvetlen szférában éppúgy egyidejű folyamat, mint az eddig vázolt kölcsönhatások.

A mindennapi élet és gondolkodás itt kifejtett közvetlenségének sajátos jellege pregnánsan kifejeződik e szféra spontán materializmusában. Minden valamennyire is elfogulatlan és alapos elemzésnek ki kell mutatnia, hogy a mindennapi élet embere állandóan spontánul materialista módon reagál környezete tárgyaira, és egyre megy, hogy e visszahatásait a cselekvő egyén utólag hogyan értelmezi. Ez már a munka lényegéből is következik. Minden munka a tárgyak és törvények egy komplexumát tételezi fel, amely jellegét, szükségszerű mozgásait, tennivalóit stb. meghatározza, és ezeket spontánul, az emberi tudattól függetlenül létező és működő valóságként kezeli. A munka lényege éppen abban áll, hogy ezt a – tudattól független – létet és levést megfigyelje, a mélyére hatoljon és kihasználja. Már azon a fokon is, amelyen az ősember még nem állít elő szerszámokat, hanem csak bizonyos formájú köveket vesz fel a földről, és használat után eldobja őket, meghatározott megfigyeléseket kellett előzőleg tennie arról, hogy milyen keménységű, formájú stb. kövek alkalmasak bizonyos tennivalók elvégzésére. Már az a tény, hogy a sok kő közül egy alkalmasnak látszót választ ki, már a kiválasztás módja is bizonyítja: az ember többé-kevésbé tudatában van annak, hogy egy tőle függetlenül létező külvilágban kell cselekednie, és hogy ezért ezt a tőle függetlenül létező környezetet lehetőleg ki kell puhatolnia, a megfigyelés révén gondolatilag le kell igáznia, hogy élhessen, hogy az őt fenyegető veszélyeket elkerülhesse. A veszély is, mint az ember benső életének kategóriája, azt mutatja, hogy a szubjek-

tum többé-kevésbé fölismerte: egy tudatától független külvilággal áll szemben.

E materializmusnak azonban merőben spontán, a gyakorlat közvetlen tárgyaira irányuló és rájuk korlátozódó jellege van. E spontaneitás erős és gyenge oldala más szemszögből világosan feltárja a mindennapi gondolkodás sajátosságát. Erőssége abban nyilvánul meg, hogy mégoly idealista, sőt, szolipszista világnézetek sem tudják a mindennapi életben és gondolkodásban végbemenő spontán működését megakadályozni. Még a legfanatikusabb Berkeley-követőnek sincs az az érzése, amikor az útkereszteződésnél egy autót kikerül vagy kivár, hogy csupán saját képzetével és nem egy tudatától független realitással van dolga. Az *esse est percipi** nyomtalanul eltűnik a közvetlenül cselekvő ember mindennapi életében. E spontán materializmus gyöngéje abban nyilvánul meg, hogy nagyon csekély, sőt, mondhatnánk, semmilyen világnézeti következménnyel nem jár. Még idealista, vallásos, babonás stb. képzetekkel is kényelmesen együtt létezhet az emberek tudatában, anélkül hogy az ellentmondás akár csak szubjektíve földerengene bennük. Példáért nem kell az emberiség őskorára visszanyúlnunk, amelyben az első munkatapasztalatok és a belőlük létrejövő nagy találmányok elválaszthatatlanul mágikus képzetekhez fűződtek. A mai ember is tömegesen kapcsolja össze az élet egészen reális – és ennek megfelelően spontán materializmussal felfogott – tényeit babonás képzetekkel, miközben gyakran még a legcsekélyebb mértékben sincs tudatában annak, hogy milyen groteszk ez a kapcsolat. Természetesen itt a hasonlóság mellett a különbözőséget sem szabad figyelmen kívül hagyni. A primitív emberek spontán materializmusa olyan jelenségekre is kiterjed, amelyek lényegüket tekintve tudati jellegűek. Elég, ha az ál-

* *Lenni annyi, mint észleltetni.*

mok értékelésére utalunk. De ha az anyagi jelenségek megfigyeléséhez „szellemi" magyarázatok járulnak, a primitív fokon ezeket is éppoly spontánul materialista módon élik át, mint magát az objektív valóságot. Cassirer joggal mutat rá arra, hogy a primitív gondolkodás éppúgy nem húz határvonalat a valóság és a látszat között, mint „a pusztán »elképzelt« és a »valódi« észlelés, a vágy és a beteljesülés, a kép és a dolog"[6] között. És mint az imént, Cassirer is utal arra, hogy az álmokat a primitív emberek objektívnek vették.

Mindenesetre minőségi, történelmi feltételekhez kötött különbség van aközött, hogy a spontán materializmus idealista (vallási, mágikus, babonás) kiegészítése a gyakorlati világképnek úgyszólván csak a peremén jelenik-e meg, vagy pedig gondolatilag és érzelmileg elburjánzik azon tények fölött, amelyeket e spontán materializmus megállapított. Ez utóbbi esettől az előbbiig vezető út a kultúra lényeges, de persze gyakran zegzugos fejlődési vonala. Ez a fejlődés azonban éppen azáltal válik csak lehetővé, hogy az emberi gondolkodás a mindennapi élet itt megadott értelemben vett közvetlenségét legyőzi, azaz a valóság visszatükröződése, gondolati értelmezése és a gyakorlat közti közvetlen kapcsolat túlhaladottá válik, hogy tehát a gondolkodás – amely csak ezáltal vált tulajdonképpeni elméletté – és a gyakorlat közé tudatosan a közvetítések egyre nagyobb sorát iktatják be. Csak ez nyithatja meg a mindennapi élet pusztán spontán materializmusa előtt az utat a filozófiai materializmus felé. Ez a fejlődés első ízben a görög ókorban fejeződött ki világosan. A filozófiai idealizmus és materializmus valódi elválásának kezdete először itt ment igazán határozottan végbe. Cassirernek[7] igaza van, ha

[6] E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, II. Darmstadt, 1953. 48.

[7] I. m. 62.

a „mitikus gondolkodással" való szakítást Leukipposztól és Démokritosztól keltezi.

E folyamat nehézségét mutatja, hogy a mindennapi élet spontaneitását túlhaladni akaró első kísérletek lényeges vonásaikat tekintve többnyire idealisták. Érdekes, hogy Cassirer a kép és a dolog primitív azonosításából kiindulva erre a következtetésre jut: „Eszerint a mitikus gondolkodásnak egyenesen ismertetőjegyeként jelölhetjük meg, hogy az »eszmei« kategóriája hiányzik belőle."[8] Ezzel a primitív, spontán materializmus jellege és határai már világosabban rajzolódnak ki: olyan korszakban hatékony, amely az idealizmus és materializmus antinomikus szembeállítását még nem ismeri. Ez az utóbbi a korábban keletkezett filozófiai idealizmus elleni harcban fejlődik ki. A mindennapi élet spontán materializmusa megőrzi ugyan a primitív állapotok néhány maradványát, mégis olyan környezetben válik hatákonnyá, amelyben már végbement ez a differenciálódás.

Mind a kezdeti, mind az eredeti mindennapi gondolkodás eredendő és uralkodó formái között egyike a legfontosabbaknak az analógia – túlnyomórészt ennek a segítségével történik az objektív valóság közvetlen visszatükröződésének összekapcsolása és átalakítása.

Az analógia tősgyökeres sajátossága az, hogy nehezen választható szét a mindennapi gondolkodástól. Ez természetesen döntő a primitív időkben – mindenekelőtt a mágikus korszakban –, ahol az analógia minden életmegnyilvánulásban, közlési formában stb. egyenesen mérvadó jelentőségre jut; világos, hogy pl. a nevek misztifikált fontossága, ami a primitív gondolkodás jellemzője, erőteljesen alátámasztja ezt a tendenciát. Mindez azonban, noha csökkent mértékben, kihat a fejlettebb kultúrák mindennapi gondolkodására is; az

[8] I. m. 51.

analogizálás itt is eleven tényező marad az emberek mindennapi életében. Éspedig annál inkább, minél erősebben hat az elmélet és a gyakorlat általunk kiemelt közvetlen kapcsolata, minél közelebb nyomulnak egymáshoz az emberek tudatában. Ugyanis ilyen esetekben a valóság közvetlen visszatükröződése egy sereg olyan vonást, ismertetőjelet stb. mutat fel a tárgyakban, amelyek pontos elemzés hiányában bizonyos hasonlóságokat árulnak el. Mi sem kézenfekvőbb, minthogy ezeket gondolatilag is szorosabban összekapcsolják egymással – a verbális általánosítás alapján pedig még szorosabban –, és azután közvetlen következtetéseket vonjanak le belőlük. Goethe, aki az analogizáló gondolkodást nagyon kritikusan szemlélte, noha azt is több ízben hangsúlyozta, hogy a mindennapi gondolkodás nem lehet meg nélküle, a „közelség" épp most jellemzett veszélyét a mindennapi gyakorlatban ott is észrevette, ahol az emberek a puszta analogizálást túlhaladják és kauzálisan kezdenek gondolkodni: „Nagy hibát követünk el, amikor azt gondoljuk, hogy az ok mindig olyan közel van az okozathoz, mint a húr a nyílhoz, amelyet kilő; és mégsem tudjuk ezt elkerülni, mert az okot és az okozatot gondolatilag mindig összekapcsoljuk, és így tudatunkban közelebb hozzuk egymáshoz."[9]

Ez éppen a mindennapok emberének tipikus magatartása. Imént jellemzett alapvető jellegén nem változtat, hogy a tudomány, a mindennapi életbe behatolva, ilyen „rövidzárlatok" hosszú és egyre hosszabbá váló sorát távolítja el konkrétan belőle, hogy egyre több nagy fontosságú tudományosan helyes tétel alapozza meg a mindennapok gyakorlatát, és válik benne szokássá. Az ilyen tudományból merített megszokások peremén a szubjektíve elintézetlen jelenségek számára tovább tenyészik az analógia és analógiás következte-

[9] Goethe: Maximen und Reflexionen. Jubiläumsausgabe, XXXIX. 86.

tés, és meghatározza a mindennapok magatartását és gondolkodását. Ha ez igaz a valósággal való mindennapos gondolati és gyakorlati kapcsolatunk szempontjából, még inkább az az emberek egymás közti érintkezésének a szempontjából. Amit a gyakorlati életben emberismeretnek nevezünk, és ami minden együttműködés nélkülözhetetlen mozzanata, az az esetek többségében – különösképpen ha tudatossá válik – az analógiák ilyen spontán alkalmazásán alapul. Goethe, azon kevés gondolkodók egyike, aki az ilyen életmegnyilvánulásokat is kategóriáikkal összefüggésben vizsgálta meg, többek között ezt mondja az analógia szerepéről: „Az analógiák segítségével történő közlést hasznosnak is, kényelmesnek is tartom: az analóg eset nem akar tolakodni, nem akar semmit sem bizonyítani: szembehelyezkedik valamivel, anélkül, hogy összekapcsolódna vele. Több analóg eset nem egyesül zárt sorba, olyanok, mint a jó társaság, amely mindig többre ösztönöz, mint amit ad."[10] Vagy másutt: „Nem kell szidni azt, aki analógiákban gondolkodik: az analógiának az az előnye, hogy nem zár le semmit, és tulajdonképpen sosem a végsőre tör."[11]

Mindez természetesen csak azt határozza meg, hogy mik az analógia hatékonyságának végletes pólusai a mindennapi gondolkodásban. A tágas és változatos térköz kitöltését itt nem tekintjük feladatunknak. Annyi azonban e jelzésekből is látható, hogy az analógia és a belőle létrejövő analógiás következtetés azok közé a kategóriák közé tartozik, amelyek a mindennapi életben keletkeznek, mélyen benne gyökereznek, kapcsolatát a valósághoz, a visszatükröződés módját és a gyakorlatba való közvetlen átváltását spontánul és gyakran e szükségleteket túlhaladóan adekvát módon fejezik ki, és amelyek ezért – ahogyan önmagukban léteznek, ahogyan e talaj-

[10] I. h. 87.
[11] I. m. IV. 231.

ból kinőnek – szükségszerűen csillámlóak és kétértelműek: egyrészt rugalmasság van bennük, a feltétlen bizonyosság hiánya – már Goethe szerint is ez a pozitív jelentőségük a mindennapi életben –, másrészt és ugyanakkor bizonyos elmosódottság is jellemző rájuk, amely fogalmilag, kísérletileg stb. egyaránt megtisztítható, és ekkor a tudományos gondolkodás irányába vezet, de meg is állhat, sőt, önkényesen rögződhet, és ilyenkor a szofizmusba vagy az üres fantasztikumba szokott torkollni.

A mindennapi gondolkodás sajátossága a legplasztikusabban talán akkor fejeződne ki, ha a beszédet e különös szemszögből beható elemzésnek vetnénk alá. A mindennapok beszédének mindenekelőtt az a sajátossága, hogy magában véve bonyolult közvetítési rendszer, amelyhez minden szubjektum, akinek szüksége van rá, közvetlenül igazodik. Minden további fejtegetés nélkül világos, hogy minden szó, a mondatokról nem is beszélve, túlhaladja ezt a közvetlenséget; hiszen a legközönségesebb szavak, mint fejsze, kő, menni stb. már a közvetlenül egymástól különböző jelenségek bonyolult szintézisei, absztraháló összefoglalásai.

Bizonyos, hogy minden tetszés szerinti fokon az akkor rendelkezésre álló beszédet (szavakat, mondatokat, mondatszerkezetet stb.) az emberek közvetlenül fogták fel. Hiszen éppen azért olyan korszakalkotó, hogy a beszéd létrejött a munka szükségeteiből, mert a tárgyak és történések megnevezése önmagában véve bonyolult helyzeteket, folyamatokat foglal összse, egyszeri különbségeiket kiküszöböli, és kiemeli s rögzíti bennük azt, ami közös és lényeges. Ez egy vívmány gyakorlati továbbvitelét, megszokását, hagyománnyá válását rendkívüli módon elősegíti. Másrészt ez a rögzítés abban különbözik az állatokétól, hogy nem merevedik egy megváltoztathatatlan vagy legalábbis nehezen megváltoztatható fiziológiai tulajdonsággá, hanem mindig megőrzi elvileg mozgató és

mozgó társadalmi jellegét. Ez arra vezethető vissza, hogy amennyiben a szavak, akár a legkezdetlegesebb fokon, rögzítik a tárgyakat és összefüggéseket, ezzel a szemléletet és a képzeteket is fogalmi szintre emelik. A szó sohasem teljesen merev jelentése, a szavak értelmének változása világosan arra mutat, hogy a szóban rejlő érzéki tulajdonságok gondolati szintézisének és általánosításának szükségszerűen – társadalmi fejlődés által meghatározott – elmosódott jelleggel kell rendelkeznie.

A beszéd a mindennapi életben a következő dialektikus ellentmondást tartalmazza: az emberek előtt hasonlíthatatlanul nagyobb és gazdagabb kül- és belső világot tár fel, mint ez nélküle akár csak elképzelhető volna, azaz hozzáférhetővé teszi a tulajdonképpeni emberi környezetet és belső világot, ugyanakkor azonban a belső és külvilág elfogulatlan befogadását meggátolja, vagy legalábbis megnehezíti. Ezt a dialektikát még az is bonyolítja, hogy a beszédben a megmerevedés és egy bizonyos határozatlanság és kuszáltság egy időben van jelen. A tudományos terminológia elsősorban arra törekszik, hogy az utóbbi tendencián úrrá legyen. Azonban egyoldalú és hamis következtetésre jutnánk, ha nem vennénk észre, hogy az előbb említett korláton is állandóan túl akar jutni. A tudomány története persze azt is megmutatja, hogy milyen erősek lehetnek benne a maradiság felé húzó erők is. Ez elsősorban a termelőerők fejlődésével és ennek következményeképpen azzal függ össze, hogy az objektív valóság tudományosan mennyire felkutatható. A tudásnak azok a határai, amelyek így jönnek létre, gyakran a tudományos fogalomalkotást és ezért a tudományos nyelvet is évszázadokig megmerevíthetik. Gondoljunk például a természet „horror vacui"*-jának hosszú időn át fétisszerűen megmerevedett axiómájára. Az

* *Félelem az űrtől.*

ilyen korlátok azonban a társadalmi szerkezet révén „mesterségesen" is rögződhetnek (a papi kasztok uralma Keleten).

Mindebben ismét a mindennapok és a tudomány közti kölcsönös vonatkozás mutatkozik meg. Csakhogy ezúttal nem pozitív oldaláról, nem a tudományos magatartásnak, nyelvnek stb. az emberiség összfejlődésére gyakorolt gyümölcshozó, differenciáló oldaláról, nem az a szintén ösztönző befolyás játszik itt szerepet, amelyet a tudományos módszerek és eredmények a mindennapi gondolkodásra és életre gyakorolnak, hanem negatív oldaláról, azaz hogy a mindennapi gondolkodás kettős korlátja, az elmosódottság és a megmerevedés poláris reprodukciója behatolhat a valóság tudományos visszatükrözésébe és ennek nyelvi kifejezésébe. Mivel a tudományos tevékenység még a legtudatosabb és legcélratörőbb tudós életében is annak mindennapjaiba ágyazódik, mivel ennek közvetítésével társadalmi alakulatának alapvető erői is hatnak rá, teljesen érthető, hogy a mindennapi gondolkodás és beszéd ilyen befolyást gyakorol a tudomány nyelvére. A költői nyelv – a maga sajátos módján, gyökeresen másképp, mint a tudományos – szintén arra törekszik, hogy a mindennapi élet két végletén: az elmosódottságon és a megmerevedésen úrrá legyen. E törekvések kettősségét mind a tudomány, mind a költészet érdekében hangsúlyoznunk kell, mert a „képességek" felosztása a polgári ideológiában és esztétikában nagyon könnyen hamis „munkamegosztáshoz" vezethet, ha a tudomány javára csak az egzaktságot, a költészetére pedig csupán a megmerevedés megszüntetését írnánk. A valóságban a tudomány a mindennapi életnek és nyelvének elmosódottságán nem lehet úrrá anélkül, hogy a realitáshoz folyamodva a megmerevedést fel ne oldaná, és épp oly kevéssé tudja a költészet a nyelv merev rögzítettségét folyékonnyá tenni, ha nem vállalkozik arra, hogy ennek kontúrok nélküli zavarosságait

– ismét a valósághoz visszatérve – egzaktan és (költői értelemben) félreérthetetlenül megformálja.

Mindebben nemcsak a kanti „lelki képességek"-kel és pontos „munkamegosztásukkal" való szakítás a fontos, hanem egyszersmind az is, hogy visszanyúlunk a valósághoz. Szokások, hagyományok, konvenciók roppant tömege nélkül ez az élet nem bonyolódhatna le olyan akadálytalanul, gondolkodása nem tudna olyan gyorsan a külvilágra reagálni, mint ez gyakran okvetlenül szükséges. Tehát a két véglet – végső soron gátló – tendenciáinak pozitív, életben tartó elemét nem szabad figyelmen kívül hagyni, és ha – s ez a mindennapi életnek és gondolkodásnak lényeges dialektikájához tartozik – ebből az életből és gondolkodásból kinövő s vele kölcsönhatásban álló tudomány és művészet bíráló és helyesbítő befolyása nélkülözhetetlen is, mégsem vezethet soha a megmerevedés és az egybemosódás végleges felszámolásához.

A mindennapok nyelvének ebben a dinamikus szerkezetében kifejeződik a társadalmi fejlődésnek, az emberi gyakorlatnak az a legáltalánosabb sajátossága, amelyre e kötet mottójában* céloztunk. Miközben az emberek cselekszenek, mégpedig a mindennapi életben, és mindenekelőtt ennek primitív fokán, általában közvetlenül, a közvetlen helyzetekre közvetlen célkitűzésekkel reagálva, olyan anyagi-szellemi felszerelést hoznak létre, amely többet tartalmaz, mint amennyit az emberek közvetlenül és tudatosan beléhelyeztek, és amelyet ezért közvetlen akcióik úgy mozgatnak, hogy a bennük pusztán implicite meglevő tartalom fokozatosan explicitté válik, és a cselekvés túlmegy a direkt szándékon.

Leibniz másoknál világosabban értette meg, hogy e kölcsönhatásból az emberi gondolkodás számára miféle következmények jönnek létre. A „zavaros képzetek"-ről szóló kon-

* *„Nem tudják, de teszik..." (Marx)*

cepciója mögött egyebek közt az az imént kiemelt probléma is rejlik, hogy az emberek öntudatlanul maguk alkotják meg tevékenységi formáik szándékoltnál gazdagabb felszerelését. Bayle-lel vitatkozva, kidolgozza mind a szabatos és zavaros gondolatok viszonylagosságát és egymásba való átmenetét, mind azt a fontos – a „lelki képességek" tanításával szakító – nézőpontját, hogy mindkettő az egész ember terméke. (Fejtegetései jelentőségén mit sem változtat, sőt, még csak növeli, hogy Leibniz elutasítja itt a test és lélek közti „munkamegosztás"-t.) Leibniz így ír: „Talán azt hitték, hogy a zavaros gondolatok *toto genere* mások, mint a szabatosak, holott ezek csak sokrétűségük miatt kevésbé különbözők és kifejlettek. Ezért bizonyos mozgásokat, amelyeket joggal tekintettek önkényteleneknek, olyan kizárólagosan vonatkoztattak a testre, hogy azt lehetett hinni: a lélekben semmi ezeknek megfelelő mozgás nem megy végbe; és megfordítva, azt is feltételezték, hogy bizonyos absztrakt gondolatok semmilyen módon nem tükröződnek a testben. Azonban mindkét nézet téves, ahogy ez a legtöbb ilyesforma különbségtételnél lenni szokott, mert csak azt vették figyelembe, ami a leginkább szembetűnt. Még a legelvontabb gondolatoknak is szükségük van valamiféle érzéki szemléletre, és ha fontolóra vesszük, hogy mik is tulajdonképpen a zavaros gondolatok – amelyek a legszabatosabbakat is állandóan kísérik, mint pl. a színek, szagok, ízek, meleg, hideg stb. érzetei –, akkor felismerjük, hogy mindig valami végtelent zárnak magukba, és nemcsak a testünkben lezajló folyamatokat fejezik ki, hanem testünk közvetítésével minden egyéb eseményt is."[12] Jelenlegi nyelvproblémánk számára ebből minden nyelvi kifejezés általánosító jellegének elismerése következik, valamint az,

[12] G. W. Leibniz: Erwiderung auf die Einwände Bayles. Leibniz: Philosophische Werke, II. Leipzig, 1906. 394. k. Magyar kiadás: Leibniz: Értekezések, Franklin, 1907. 141.

hogy a gyakorlati használat során ennek az általánosításnak a foka dialektikusan viszonylagos. „Az általános kifejezések – mondja Leibniz – nemcsak a nyelvek tökéletesítésére szolgálnak, hanem egyúttal nélkülözhetetlenek is azok lényeges szerkezetéhez. Mert ha a *különös dolgokon* az egyedi dolgokat értjük, úgy lehetetlen lenne beszélnünk, ha csak tulajdonnevek volnának, és hiányoznának az *apellativumok*, vagyis ha csak az egyedi dolgok kifejezésére volnának szavaink, mivel minden pillanatban valami új tér vissza, ha egyedi esetlegességekről és különösképpen olyan cselekvésekről folyik a szó, amelyeket a leginkább meg szoktunk jelölni; de ha a különös dolgokon a logikailag legalsóbbrendű fajokat *(species infimas)* értjük, akkor azon kívül, hogy nagyon sokszor nehéz szilárdan meghatározni azokat, az is nyilvánvaló, hogy ezek már hasonlóságon alapuló általános fogalmak. Minthogy tehát csak kisebb vagy nagyobb fokú hasonlóságról van szó, aszerint, hogy nemekről vagy fajokról beszélünk, természetes, hogy mindenféle hasonlóságot vagy azonosságot megjelölünk, tehát minden fokú általános kifejezéseket alkalmazunk, . . ."[13]

Leibniznek ezek a fejtegetései nemcsak a gondolkodás és a nyelv problémájára vetnek fényt, hanem a mindennapi élet egy másik fontos sajátosságára is utalnak: hogy ugyanis mindig az egész ember érdekelt benne. Ez ismét szembeállít bennünket az úgynevezett „lelki képességek"-ről szóló tanítással.

A „lelki képességek" metafizikus szétválasztásának tanáról szóló ítéletünkön mit sem változtat az a tény, hogy nem egyszerűen a tudomány tévútja, egyes gondolkodók hibája volt ez, hanem a valóság bizonyos oldalainak vagy fejlődési fokainak – természetesen idealista vagy vulgármaterialista módon el-

[13] G. W. Leibniz: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Az MTA kiad. 1930. 285.

torzított – visszatükröződése. Kétségkívül igaz, hogy az embernek ezt a közvetlen teljességét a kapitalista munkamegosztás szétrombolja, hogy a kapitalizmusban a munka alapvető tendenciája elidegeníti az embereket önmaguktól és saját tevékenységüktől. A kapitalista gazdaság persze megakadályozza, hogy ez tudatosodjék, éspedig úgy – mint ezt Marx épp jelenlegi problémánkkal kapcsolatban nagyon finoman megjegyzi –, *„hogy nem a munkás* (a munka) *és a termelés közötti közvetlen viszonyt veszi szemügyre"*[14]. Így kerül szöges ellentétbe a munka objektív terméke ama lelki-erkölcsi következményekkel, amelyek a magától elidegenedett munkásban mennek végbe. Tévednénk azonban, ha azt hinnénk, hogy ez az elidegenedés igazolja a „lelki képességekről" szóló tanítást. Mindazonáltal a kapitalista hétköznapok fontos ténye marad, hogy a „lelki képességek" – látszólag – függetlenek egymástól, sőt, ellentmondásosságuk is szembeszökővé válik. Ez a mindennapi élet közvetlen megjelenési formája e korszak embereinek lelkében. Az ezen a talajon létrejövő filozófiai, pszichológiai, antropológiai stb. elméletek metafizikai jellege abban rejlik, hogy a kétségtelenül fennálló közvetlen tényállást kritikátlanul, a maga közvetlenségében abszolutizálják. A kritikátlanság nem jelenti okvetlenül azt, hogy egyszerűen elfogadják a tényt, ami persze szintén gyakran megesik. A megjelenési mód dialektikáját éleselméjűen bírálhatják, sőt, ezen az úton fontos kulturális összefüggéseket fedezhetnek fel, mint ez pl. Schiller művészetfilozófiájában megtörténik. Természetesen ilyen felismerésekre nem kerülhet sor anélkül, hogy a szerző legalább sejtésszerűen bele ne pillantana a „lelki képességek" önállósulásának és ellentmondásosságának társadalmi-történelmi okaiba, és ne vágyódna – ha hátranézve és utópikusan is – az egységes és teljes em-

[14] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 1962. 47.

berre. Azonban az embert mint egészet, testi és lelki erői elválaszthatatlanságát csak a társadalmi okok teljes megvilágosodása teheti érthetővé. Marx rendkívül drasztikusan fejezi ki az elidegenedésben végbemenő perverziót. „Enni, inni és nemzeni stb. ugyan szintén valódi-emberi funkciók. De abban az elvonatkoztatásban, amely ezeket az emberi tevékenység egyéb körétől elválasztja, és végső és egyedüli végcélokká teszi, állatiak."[15] A kapitalista munkamegosztásnak ezeket a következményeit az ifjú Marx itt csak a munkásosztályra vonatkozólag állapította meg. Igen rövid idővel ezután, már *A szent család*-ban[16] az egész polgári társadalomra kiterjeszti érvényességüket, és a burzsoázia és proletariátus közti döntő ideológiai ellentétet éppen abban látja, hogy miként reagálnak ellentétesen – igenlően, ill. tagadóan – az elidegenedésnek ugyanazokra a tendenciáira. Később ezt a tényállást Engels a polgári társadalom valamennyi életmegnyilvánulására általánosítja.[17]

A marxizmus klasszikusai azonban mindig tisztában voltak azzal, hogy a kapitalista alapnak ez a hatása kisugárzásainak csak egy részét öleli fel. Mint az utolsó kizsákmányoláson alapuló társadalomnak, annak a társadalomnak, amely nemcsak a szocializmus anyagi-gazdasági előfeltételeit teremti meg, hanem saját sírásóit is létrehozza, az embert elcsúfító és eltorzító erők közepette azokat az erőket is ki kell termelnie, amelyek – természetesen egyre tudatosabban őellene fordítva – a jövő felé irányulnak. Mint jeleztük, Marx már *A szent család*-ban abban látja ezt az ellentétet, hogy az ember a maga kapitalista elidegenedésére elégedetten vagy felháborodottan reagál-e. Később vázolja azoknak a gazdasági okoknak a kör-

[15] I. m. 48.

[16] Marx–Engels: A szent család, MEM, 2. köt. 1958. 34.

[17] Engels: Anti-Dühring, MEM, 20. köt. 1963. 289.

vonalait is, amelyek e felháborodás objektív alapjául szolgálnak, s formát adnak neki, sőt, szükségszerűvé teszik, hogy ne terméketlenül szubjektív maradjon, hanem valóban a társadalom forradalmi átalakításához vezessen. Ricardót értékelve, Marx ezt mondja erről: „Ricardo a maga korában joggal tekinti a tőkés termelési módot a legelőnyösebbnek egyáltalában a termelés számára, a legelőnyösebbnek a gazdagság létrehozására. A *termelést a termelésért* akarja, éspedig *joggal.* Ha azt akarná valaki állítani, mint Ricardo szentimentális ellenfelei tették, hogy a termelés nem mint olyan a cél, akkor elfelejti, hogy termelés a termelés végett nem egyéb, mint az emberi termelőerők kifejlődése, tehát az *emberi természet gazdagságának kifejlődése mint öncél...*" Nem értik meg: „... hogy az *emberi* nem képességeinek ez a kifejlődése, bár eleinte az emberi egyedek, sőt, emberosztályok többségének rovására megy végbe, végül áttöri ezt az antagonizmust, és egybeesik az egyes egyed kifejlődésével, hogy tehát az egyéniség magasabb kifejlődése csak olyan történelmi folyamat árán vásárolható meg, amelyben az egyedeket feláldozzák."[18]

Itt kiviláglik egy további oka annak, hogy miért nem rendelkezünk a mindennapi élet és mindennapi gondolkodás filozófiailag megalapozott elemzésével. Ennek ugyanis, közvetlenül vagy közvetve, valamiképpen állást kellene foglalnia a kapitalizmus mindennapi életének Marx vázolta ellentmondásos kettősségével kapcsolatban. Ezenkívül minden további érvelés nélkül világos, hogy a mindennapok ellentmondásossága, amely itt éri el tetőpontját, igen változatos formákban néhány korábbi alakulatban is előfordult, és a termelési eszközök kisajátításával és társadalmasításával együtt azonnal és automatikusan bizonyára nem szűnik meg. Az itt fellépő ellentmondások antagonisztikus jellegének a szocializmusban végbemenő

[18] Marx: Értéktöbblet-elméletek, II. 1961. 100.

megszűnése és többé már nem-antagonisztikussá történő átalakulása szintén hosszadalmas, egyenlőtlen folyamat, amely bizonyos maradványokat, sőt, visszaeséseket semmiképp sem zár ki. Mivel a mindennapi gondolkodásnak még legelvontabb ismeretelméleti vagy fenomenológiai vizsgálata sem mellőzheti az ilyen történelmi szerkezeti változásokat, ha – történelmietlen abszolutizálással – nem akarja saját megismerendő tárgyát tartalmilag és szerkezetileg meghamisítani, az itt jelzett alapvető történelmi jelenségekkel kapcsolatban így vagy úgy állást kell foglalnia. Azonban minden állásfoglalás magában foglalja egyrészt a kapitalista mindennapok itt előforduló megjelenési módjainak történelmi szemléletét, másrészt a történelmi összfejlődés valódi irányának bizonyos fokú felismerését. Különben a múlt vagy a jelen, vagy mindkettő abszolutizálódik és eszményiesül, aminek egyformán hamis pozitív vagy negatív értékbeli hangsúlya is lehet. Marx ebben e tényállás polgári megítélése számára elkerülhetetlen és legyőzhetetlen dilemmát lát, mert ez egyoldalúan megmereviti a fent jellemzett ellentmondásnak vagy a haladó, vagy az elidegenedő és elidegenedett mozzanatát. Így ír: „A fejlődés korábbi fokain az egyes egyén teljesebben jelenik meg, éppen mert nem dolgozta még ki és nem állította független társadalmi hatalmakként és viszonylatokként magával szembe vonatkozásai teljességét. Amilyen nevetséges a sóvárgás erre az eredeti teljességre, éppoly nevetséges az a hit, hogy meg kell állni e tökéletes ürességnél."[19] A polgári gondolkodás fejlődésének kezdeti időszakában az az irányzat uralkodott, amely úgy helyeselte a haladást, hogy ellentmondásaitól eltekintett; már Marx előtt fellépett egy romantikus ellenmozgalom, amely az elidegenedés bírálatát a primitív fejlődési fokok idealizálásával kapcsolta össze, és ma – nyíltan vagy rejtetten – ez dominál a mindenna-

[19] Marx: Grundrisse der politischen Ökonomie, I. Mozkva, 1939. 25. k.

pi élettel és mindennapi gondolkodással foglalkozó, amúgy is gyérszámú filozófiai munkákban.

Ha most rövid áttekintést adunk arról, hogy miként jelennek meg elszegényedett és eltorzult formában a mindennapi magatartás és mindennapi gondolkodás problémái Martin Heideggernél, egyesek talán tiltakozni fognak azellen, hogy e filozófust a kapitalista kultúra romantikus kritikusai közé soroljuk. Heidegger a mindennapiságot határozottan elkülöníti a primitivitástól: *„A mindennapiság nem vág egybe a primitivitással.* A mindennapiság inkább a létezés létezési módja akkor is, sőt, éppen akkor, amikor a létezés magas fejlettségű és differenciált kultúrában mozog."[20] És konkrét elemzéseiben sem folyamodik igenlően semmiféle konkrét elmúlt időszakhoz (mint pl. Gehlen a „premágikus" korhoz). Heidegger romantikus antikapitalizmusa „pusztán" fenomenológiailag-ontológiailag feketíti be a jelen mindennapjait és gondolkodását; ezen ítélet mércéje azonban nem egy meghatározott történelmi időszakban rejlik, hanem abban, hogy a létező ontológiailag-hierarchikusan külön áll a léttől, eltávolodott tőle. Az elutasítás szellemi alapjának tehát nem romantikus-történelmi, hanem teológiai jellege van; gyökerei Kierkegaard – ateistává fordított – irracionális teológiájába nyúlnak.

Heideggernek a mindennapokkal kapcsolatos álláspontja már terminológiájából is kitűnik. Ha az itt előforduló dolgokat „a holmi"-nak („das Zeug"), e szféra alanyát „az akárki"-nek („das Man"), a leggyakrabban előforduló tipikus magatartási módokat „a szószaporítás"-nak („das Gerede"), „kétértelműség"-nek („Zweideutigkeit"), „romlás"-nak („Verfallen") nevezi, akkor ő maga táplálhat ugyan olyan illúziót, hogy csupán objektív leírást és nem kifejezetten érzelmi értékítéletet ad, mégis objektíve a nem-tulajdonképpeni, a romlás,

[20] M. Heidegger: Sein und Zeit, Halle, 1941. 50.

a tulajdonképpenitől való elszakadás világáról van nála szó. Maga Heidegger a létezésnek ezt a „mozgalmasságát" a saját létében *„zuhanás"*-nak nevezi. A létezés magából ebből a zuhanásból önmagába zuhan, a nem-tulajdonképpeni mindennapiság talajtalanságába és semmisségébe. „Ez a zuhanás azonban a nyilvános értelmezés miatt rejtve marad előtte, éspedig úgy, hogy »felemelkedés«-ként és »konkrét élet«-ként értelmezik."[21] Továbbá: „A romlás jelensége sem olyasmi, mint a létezés »éjszakai képe«, nem ontikusan előforduló tulajdonság, amely e létező ártatlan aspektusának kiegészítéséül szolgálhat. A romlás magának a létezésnek *lényegbevágó* ontológiai szerkezetét leplezi le, amely oly kevéssé az éjszakai oldalt határozza meg, hogy minden napját a mindennapiságban szervezi meg."[22]

Ez a mély pesszimizmus, amely a mindennapokat a reménytelen romlás, az „akárki nyilvánosságába",[23] „a szószaporítás talajtalanságába"[24] való belevetettség szférájává változtatja, ezzel egyidőben szükségszerűen elszegényíti és eltorzítja ennek lényegét és szerkezetét: ha a mindennapok gyakorlata a megismeréshez, a tudományhoz fűződő dinamikus kapcsolatait – fenomenológiailag-ontológiailag – elveszti, ha a megismerés és a tudomány nem azokból a kérdésekből emelkedik ki, amelyeket a gyakorlat tett fel neki, ha ez nem gazdagodik, nem szélesedik és mélyül állandóan a megismerés eredményeinek hatására, akkor a mindennapi élet épp valódi jellegét veszíti el, azt, ami az emberi cselekvésben a megismerés forrásává és végpontjává teszi. Heidegger, miközben a cselekvést e kölcsönös vonatkozásoktól megfosztja, olyannak tünteti fel, mint

[21] I. m. 178.
[22] I. m. 179.
[23] I. m. 167.
[24] I. m. 169.

amin kizárólag az elidegenedés embertorzító erői uralkodnak. Az elidegenedésben és elidegenedés ellenére létrejövő másik, előrevivő mozzanat eltűnik a jelenségek ontológiai „megtisztításából".

Ugyanis a módszertan és a világnézet kétségkívül összefügg itt is. Heideggernek azok a módszerei, amelyekkel pl. fenomenológiájában és a belőle kinövő ontológiai tendenciákban találkozunk, arra összpontosulnak, hogy minden tárgyiasságot és reá vonatkozó magatartást a legegyszerűbb és legáltalánosabb „ősformákra" redukáljanak, és ily módon legmélyebb lényegüket – minden társadalmi-történelmi változattól függetlenül – kidolgozzák. Mivel azonban az intuitív „lényeglátás" szintén e módszertan egyik alapja, a mindenkori filozófus szubjektív értékítéletének – tudatosan vagy öntudatlanul – mély hatást kell gyakorolnia a fenomenológiailag vagy ontológiailag „megtisztított" tárgyiasság tartalmának és formájának meghatározására. Ez áll arra a módra is, ahogy Heidegger a mindennapi életet jellemzi. Senki sem tagadja, hogy itt szenvedélyes kísérlet történt arra, hogy a mindennapi élet és gondolkodás bizonyos döntő oldalait az eddigi magyarázatoknál konkrétabban dolgozza ki; ebben a tekintetben Heidegger messze túlhaladja azt a pontot, ameddig e probléma boncolása során az újkantiánusok jutottak. Így például igen érdekesen nyomul előre abban az irányban, hogy az elméletnek és gyakorlatnak a mindennapi életben kialakult sajátos összetartozását megragadja: „Az ilyen felhasználó érintkezésben a gondoskodás alárendeli magát a mindenkori holmi (Zeug) számára meghatározott mikéntnek; minél kevésbé csak bámulják a kalapács-dolgot, minél derekasabban használják, annál eredetibb lesz a hozzá fűződő viszony, annál leplezetlenebbül viselkedik akként, ami, azaz holmiként. A kalapácsolás maga felfedezi a kalapács sajátos »kezelhetőség«-ét... A dolgokra való, csak »elméleti« odapilantás-

ból hiányzik a kézi használat megértése. A használva foglalatoskodó érintkezés azonban nem vak, megvan a maga önálló látásmódja, amely a foglalatoskodást vezeti, és odakölcsönzi neki sajátos dologszerűségét."[25] – Heidegger itt kétségtelenül megragadott valamit a mindennapi élet és gondolkodás, az elmélet és gyakorlat közti közvetlen kapcsolat alapvető struktúrájából. Azonban a formális-módszertani leegyszerűsítés és a szubjektív (antikapitalista) értékítélet összetalálkozása a „lényeglátás"-ban a tulajdonképpeni elméleti magatartás és a mindennapi gyakorlat „elmélete" között túl éles, metafizikus kontrasztot lát a valódi, ellentmondásos átmenetek és kölcsönhatások helyén. A mindennapok ily módon végrehajtott, elvonatkoztató elszigetelése, azon mozzanatokra történő redukálása, amelyek kizárólag ilyen mesterséges gondolati körülhatárolásban illenek rá, mint már elöljáróban kiemeltük, az egész szféra elszegényedésére és eltorzulására vezet. Olyan elszegényedésre, amelyben – tudatosan módszertanilag – nem veszik figyelembe, hogy a mindennapok összes magatartásmódja milyen mélyen függ össze az emberiség összkultúrájával és kulturális fejlődésével; olyan eltorzulásra, amelyben ennek következtében a mindennapok haladást elterjesztő és ennek eredményeit valóra váltó szerepét gondolatilag felszámolják.

Csak azért utaltunk a Heideggernél szembeötlő elméleti zsákutcára, hogy utunkat másokéval összehasonlítva, módszertanilag konkretizáljuk; mint más hasonló esetekben, itt sem szándékoztunk Heidegger tanításával vitába szállni. Ha polemikus kiruccanásra kényszerültünk is, természetesen nem tűztük magunk elé feladatul azt, hogy az itt felmerülő tények összességét részletesen elemezzük. Csak hivatkoztunk rájuk, hogy a mindennapokban (a polgári társadalomban is, sőt, min-

[25] I. m. 69.

denekelőtt benne) élő egész ember problémáját a valóságnak megfelelően felvázolhassuk. Elsősorban itt is arról van szó, hogy a mindennapi életnek és gondolkodásnak a tudományos és művészi tevékenységet folytató ember magatartásához való viszonyát ideiglenesen tisztázzuk. Ideiglenesen csak annyit mondhatunk, hogy az emberek magatartásmódja lényegében tevékenységük objektivációs fokától függ. Ahol eléri a legmagasabbat, tehát a tudományban és a művészetben, ott ennek objektív törvényei meghatározzák, hogy milyen magatartást tanúsítson az ember ezen képződmények iránt, amelyeket ő maga alkotott meg. Vagyis minden emberi képesség – részben ösztönösen, részben tudatosan, a nevelés hatására – arra irányul, hogy ezek az objektív törvényszerűségek érvényre jussanak. Ha az ilyen magatartásmódokat helyesen akarjuk megérteni, és a valóságnak megfelelően akarjuk jellemezni részint azt, hogy miként függnek össze a mindennapi élettel, részint, hogy miben áll különbségük és ellentétük a hétköznapokkal kapcsolatos magatartásukban, akkor állandóan szem előtt kell tartanunk, hogy mindkét esetben arról van szó, mi a viszonya az egész embernek – bármilyen elidegenült, eltorzult legyen is – az objektív valósághoz, illetve, az ezt visszatükröző és közvetítő társadalmi-emberi objektivációkhoz. Az olyan fejlett és kiépített objektivációknak, mint a tudomány és a művészet, mindenekelőtt az a következménye, hogy a beléjük fektetett szubjektív tevékenységek kiválogatásának, csoportosításának, hatékonyságának stb. kritériumai sokkal körülhatároltabbak és meghatározottabbak, mint más életmegnyilvánulások esetében.

Az ilyen objektivációk nemcsak önálló – persze csupán fokozatosan tudatosodó – belső törvényszerűséggel rendelkeznek, hanem meghatározott közeggel is; csak ezen keresztül realizálódhat mind alkotó, mind befogadó módon az illető objektiváció. (Gondoljunk csak a matematika szerepére az egzakt

tudományokban, a vizualitáséra a képzőművészetben stb.) Aki nem ezen a közegen áthatolva jut el az objektiváció felé vezető útra, az szükségszerűen épp legdöntőbb problémáit hagyja figyelmen kívül. Ezt a tényt gyakran figyelték meg, de csaknem ugyanolyan gyakran hamis következtetéseket vontak le belőle. Azáltal, hogy a közeget az objektivációval azonosították (mint Konrad Fiedler a vizualitás tárgyalásakor), az objektivációs-csoportokat a – modernizált változatok ellenére – mégiscsak elszigetelt „lelki képességek" mellé rendelték, és elhanyagolták, vagy tökéletesen mellőzték a lelki élet teljességének mozgalmas dinamikáját. A valódi tényállás azonban megmutatja, hogy mivel az objektivációban a közeg szerepe éppen abban áll, hogy az érzetek, gondolatok, dologi összefüggések teljességét hordozza, a szubjektív magatartás alkalmazásának ezért szintén ilyen elemek szintézisét kell megvalósítania. Tehát mindig az ember egésze az, aki ilyen szélsőségesen specializált formában kifejezi magát, azzal a nagyon fontos dinamikus-szerkezeti megszorítással, hogy (a mindennapi élet átlagos eseteitől eltérően) egységesen mozgósított tulajdonságai bizonyos mértékig abban a csúcsban koncentrálódnak, amely a célul kitűzött objektiváció felé irányul. Ezért a továbbiakban ott, ahol e magatartásról lesz szó (egy meghatározott objektivációval kapcsolatban), az ember egészéről (Menschenganz) fogunk beszélni, a mindennapok egész emberével (ganzer Mensch) ellentétben, aki, képszerű kifejezéssel élve, léte egész felületével a valóság felé fordul.

Az egész ember és az ember egésze közti ellentétet végletes formában, élesen ki kellett emelnünk. Nem szabad azonban eközben az árnyalt átmenetek beláthatatlan körét sem elhanyagolni. Elég, ha csak a munkára gondolunk: minél tökéletesebb, annál nagyobb mértékben jön létre benne is egy bizonyos irányzat, amely az imént elemzett módon az „ember egésze" felé mutat. Az átmeneti jelleget a legtöbb munka nem-totális

természete teremti meg. Ahol a munka – mint a régi kézművességnél – a művészethez közeledik, ott a benne megnyilvánuló szubjektív magatartás is a művészi felé tart; ahol maximálisan ésszerűsített, ott olykor a tudomány irányában halad. A munka sok fajtája tehát e tekintetben átmeneti jelenség, azonban bármilyen alapvető is az emberi élet teljessége szempontjából, mégiscsak a mindennapi élet egy részét öleli fel. A többiekben pedig természetszerűleg a másik, szélesebb, lomhább, az embereket kevésbé célszerűen átcsoportosító elvnek kell túlsúlyra jutnia. Természetesen itt is vannak átmeneti formák; a játék, a sport (azáltal, hogy rendszeres edzéssé válik), a beszélgetés (azáltal, hogy tárgyszerű vitává alakul át) stb. könnyen közeledhet tartósan vagy átmenetileg a munkára jellemző magatartás-típushoz. Az átvezető árnyalatoknak ez a nagy skálája azonban mégsem pusztítja ki a világból a végletek szembenállását. Ellenkezőleg. Szerintünk éppen ez vet fényt nemcsak arra, hogy az egész ember magatartásmódja szükségszerűen az ember egészének magatartásmódjába nő át, hanem arra is, hogy ez utóbbi az előbbiben gyökeredzik, és hogy kölcsönösen megtermékenyítik és továbbfejlesztik egymást. Azonban eközben a különbség, sőt, az ellentét is érvényben marad. Ez egyrészt a célul kitűzött objektiváció többé vagy kevésbé totális jellegén (csaknem teljes hiányától a szubjektív magatartás fölötti uralmáig), másrészt és ezzel szoros összefüggésben a gondolkodás és a gyakorlat közti többé vagy kevésbé közvetlen vonatkozáson alapul. Gondoljunk csak a sportra mint egyszerű testgyakorlásra, ahol ennek a vonatkozásnak merőben közvetlen jellege lehet, mint például a sétálás esetében, ellentétben azokkal a bonyolult, gyakran nagyon messzire vivő közvetítésekkel, amelyek a rendszeres edzés során merülnek fel.

Még világosabban domborodik ki ez az ellentét, ha az emberek politikai-társadalmi tevékenységére gondolunk. Lenin

Mi a teendő? című művében ragyogóan fölfedte ezt a tevékenységet. Elemzései annál is értékesebbek a számunkra, mert a társadalmi-politikai formákra és tartalmakra összpontosulnak, és az itt tárgyalt problémát csak mellékesen, csaknem szándéktalanul érintik. Lenin a munkásosztály spontán gazdasági mozgalmaival kapcsolatban kimutatja, hogy éppen a társadalom távolabbi összefüggéseinek tudata, a közvetlenségen túlmutató célkitűzések hiányoznak belőlük; a 90-es években spontánul sztrájkoló orosz munkások még nem ébredtek – és nem is ébredhettek, mondja Lenin – „érdekeik és az egész mai politikai és társadalmi rendszer kibékíthetetlen ellentétének tudatára,"[26] vagyis nem nyerhettek betekintést saját tetteik távolabbi, szükségszerű következményeibe. Azt hisszük, további kimerítő fejtegetések nélkül is nyilvánvaló: a mindennapi életben a cselekvések túlnyomó többségének – egyre megy, hogy egyéni vagy kollektív akciók-e – hasonló a struktúrája; világosan érvényre jut benne a gondolkodás és a gyakorlat közvetlen kapcsolata, amelyről beszéltünk. Mármost, amikor Lenin a spontaneitás politikai-társadalmi bírálatából kiindulva arra a következtetésre jut, hogy a maga érdekeiért ösztönösen harcoló munkás a helyes öntudatot *„csak kívülről*, vagyis csak olyan területről kaphatja, amely kívül esik a gazdasági harc körén, a munkások és a munkáltatók kölcsönös viszonya körén",[27] tehát a munkások közvetlen környezetén, közvetlen célkitűzésein kívüli forrásból, akkor a minket most foglalkoztató kérdés szempontjából kétszeresen fontos felismerést mond ki. Először is azt, hogy a mindennapi élet legyőzéséhez szellemi erőkre, gondolkodói magatartásmódokra van szükség, amelyek minőségileg túlhaladják a mindennapi gondolkodás látókörét. Másodszor, hogy a lenini „kívülről" – amikor, mint itt, a gyakorlati cselekvés helyes irányításáról van szó – a tudomány világát jelenti.

[26] Lenin: Mi a teendő? Lenin Összes Művei, 6. köt. 1964. 28.

[27] I. h. 73.

Úgy látszik, mindaz, amit a mindennapi gondolkodásról eddig megtudtunk, azt bizonyítja, hogy igazán csak úgy fejlődhet tovább, csak úgy válhat az objektív valóság megismerésére alkalmassá, ha a tudomány útjára, a mindennapi gondolkodás elhagyásának útjára lép. A világtörténelmi irányvonalat tekintve ez is a helyzet. Azonban a fejlődés fontos tényeit meghamisító, vulgáris absztrakció volna, ha ebből egy mindenütt és kivétel nélkül mindenre érvényes törvényt akarnának csinálni. Az mindenesetre kétségtelen, hogy gyakran – és igen fontos esetekben – a tudományos és a mindennapi gondolkodás szemben áll egymással. Gondoljunk csak a kopernikuszi elméletre és a (közvetlenül, szubjektíve) legyőzhetetlen mindennapos „tapasztalatra", amely szerint a nap „lemegy" stb.; szándékosan mondtuk, hogy legyőzhetetlen, mert erre a jelenségre még a legműveltebb csillagász is, mint a mindennapi élet embere, feltétlenül így reagál. Ezzel azonban a valóság teljes gazdagságát, a mindennapi gondolkodás, valamint a tudomány (és művészet) kapcsolatát még távolról sem vázoltuk. Nem ritkán fordulnak elő olyan esetek is, ahol a mindennapi gondolkodás – joggal – tiltakozik a tudomány (és a művészet) bizonyos objektivációs módjai ellen, és tiltakozását végső soron érvényre juttatja. A hétköznapok, valamint a tudomány és művészet ilyen ellentmondásosságának dialektikája mindig társadalmi-történelmi természetű. Mindig konkrét, történelmileg és társadalmilag meghatározott helyzetek döntik el, hogy a mindennapi gondolkodásnak van-e igaza a magasabb objektivációkkal szemben, vagy megfordítva. De az imént vázolt helyzetet sem szabad metafizikusan abszolutizálni. Ha a mindennapi gondolkodás – végső soron – győzelmesen ellenáll egy bizonyos tudománynak (vagy művészetnek), ezt csak a mindennapi élet spontaneitásával és közvetlenségével teheti. Ennek eszközeivel azonban csak a tagadásig, az elutasításig juthat el. Ha az élet szükségleteinek többé már meg nem felelő

tudományt (vagy művészetet) valóban le akarjuk győzni, akkor az ilyen spontán tagadásból a tudomány (vagy művészet) új típusának kell létrejönnie, vagyis a mindennapi élet talaját ismét el kell hagyni. Minden ilyen tényállás elemzéséből kiviláglik tehát, hogy e szférák összetartozását és különbözőségét egyaránt csak úgy lehet megérteni, ha figyelembe vesszük a köztük meglevő, szakadatlan kölcsönhatásokat.

Röviden: az úgynevezett józan észről van szó. Önmagában véve ez a mindennapi élet tapasztalatainak puszta, többnyire absztrakt általánosítása. Mivel, mint már jeleztük, és később részletesen is ki fogjuk mutatni, a tudomány és a művészet eredményei folyamatosan a mindennapi életbe és gondolkodásba áramlanak be, és ezt gazdagítják, ezeket az eredményeket nagyon gyakran a hétköznapok szintén magukban foglalják, természetesen legtöbbször csak annyira, amennyire a mindennapi gyakorlat állandóan ható elemeivé váltak. Formailag az ilyen általánosítások legtöbbször apodiktikus jellegűek. A népek teljes, lakonikus közmondásokba gyűlt bölcsessége így fejeződik ki. Nem bizonyításra támaszkodnak, mivel gyakran éppen ősrégi tapasztalatokat, szokásokat, hagyományokat, erkölcsöket stb. foglalnak össze. És épp ez a formájuk szokta a cselekvés közvetlen vezérfonalává változtatni őket; ily módon már formájuk is visszatükrözi a mindennapi gondolkodásra jellemző közvetlen összefüggést az elmélet és a gyakorlat között.

A fent jelzett ellentmondásosság éppen ebben nyilvánul meg; a kérdés ugyanis az, hogy ez az apodiktikus-lakonikus bölcsesség a tudomány és művészet bonyolultabb objektivációival szemben megállja-e a helyét vagy sem. Noha itt a konkrét társadalmi-történelmi problémákban nem mélyedhetünk el, nyilvánvaló, hogy a józan ész, a népi bölcsesség pozitív vagy negatív szerepe szoros kapcsolatban áll a régi és az új közti harccal. Mindenütt, ahol a hanyatló mesterkélten közvetett, az

élettől elidegenült gondolati építményekkel, érzelmi konvenciókkal stb. védi magát a keletkezővel szemben, a józan ész gyakran az anderseni mese csibészének szerepét kapja és felkiált: „A császáron nincs ruha!" Csernisevszkij esztétikájának nagy érdeme, hogy a művelt osztályok mesterségesen túlhajtott igényeivel szemben a nép igazi szükségleteinek ad hangot.[28] Molière szobalánya a nagy komikus legfőbb kritikusa, a késői Tolsztoj esztétikája és művészetfilozófiája az egyszerű parasztot teszi meg a legfelsőbb bírának, amikor dönteni kell: a művészet és a tudomány egyes termékei igazak-e vagy hamisak.

Kétség sem fér ahhoz, hogy az ilyen ítéleteket a történelem sok esetben igazolja. Éppoly biztos azonban az is, hogy nem ritkán csak nyárspolgári akadékoskodások, amelyeket nagy újítások váltanak ki. Amilyen helyes Tolsztoj paraszti gúnyolódása *A felvilágosodás gyümölcsei*-ben a spiritiszta divat ellen, olyan ferdék az egyszerű paraszt nevében hozott ítéletei a reneszánsz vagy Shakespeare esetében. Már Schiller is utalt arra, hogy a molière-i szobalány csak bizonyos határok közt illetékes ítélethozatalra, és hozzá csatlakozva, magam is megkíséreltem, hogy a késői Tolsztoj kulturális értékítéleteinek egész problematikáját feltárjam.[29]

Egyes ilyen esetek magyarázatának társadalmi-történelmi jellege mit sem változtat azon, hogy itt általánosabb törvényszerűségek is kifejezésre jutnak. Egyrészt az absztrakt-idealista általánosításnak és az ezt legyőző mindennapi gondolkodás spontán materializmusának ellentéte. Másrészt a dialektikus és a mechanikus visszatükröződés közti ellentét is fennforoghat, vagy úgy, hogy a mindennapok spontán dialektikája igaznak bizonyul a metafizikus elméletekkel szemben, vagy úgy,

[28] N. G. Csernisevszkij: *Válogatott filozófiai művei*, 1952. 33. kk.

[29] Lukács: Tolsztoj és a realizmus fejlődése. Világirodalom, II. 1969. 97. kk.

hogy a mindennapok hagyományhű, metafizikus „bölcsességeit" új, dialektikus magyarázatok megcáfolják. Már ebből is látható, hogy a mindennapi gondolkodás a tudományra és a művészetre korántsem egyértelműen reagál; a reakciókat nem lehet egyszerűen előremutatókként vagy maradiakként osztályozni, és az sem lehetséges, hogy egyes tendenciákat mindig az újhoz, másokat pedig a régihez rendeljünk. Hiszen például Tolsztoj, mint Lenin meggyőzően kimutatta, a primitív, bukásra ítélt parasztság életének is hangot ad, és – természetesen a mindennapok színvonalán – a feudális maradványok elleni közelgő parasztforradalmat is kifejezi.[30] A józan ész, a népi bölcsesség szerepét tehát csak úgy lehet tisztázni, ha a történelmi materializmus segítségével a mindenkori konkrét történelmi-társadalmi helyzetet mélyrehatóan megvizsgáljuk.

Itt csak röviden utalhatunk arra, hogy mik a valóságot visszatükröző mindennapi gondolkodásban e megszüntethetetlen kettősség ismeretelméleti, objektíve és szubjektíve általános dialektikus alapjai. E megszüntethetetlen kettősség forrása ismét – mint ezt már kiemeltük – az elmélet közvetlen viszonya a gyakorlathoz. Egyrészt ugyanis mind az elméletnek, mind a gyakorlatnak folyvást a valósághoz fűződő, közvetlen viszonyból kell kiindulnia, sohasem mellőzheti, szünet nélkül, állandóan hozzá kell folyamodnia. Mihelyt a valóság magasabbrendű, bonyolultabb, mert közvetettebb objektivációi szellemi beltenyészetbe kerülnek, az anderseni uralkodó sorsa fenyegeti őket. Másrészt azonban a valóság helyes visszatükröződése és az ebből létrejövő gyakorlat csak akkor lehet valóban gyümölcsöző, ha ez a közvetlenség a hegeli „aufheben" hármas értelmében megsemmisül, megőrződik, és magasabb szintre emelkedik. Elég, ha itt a politikai gyakorlat lenini elemzésére utalok, valamint – ellenpéldaként – a kapitalista profit-sponta-

[30] Lenin: Művészetről, irodalomról, 1966. 105. k.

neitásnak a tudomány és ipar fejlődését gyakran gátló következményeire, amelyeket Bernal vizsgált meg. Hogy ez az ellentmondásosság csak konkrétan, csak történelmileg és társadalmilag oldható meg, az – absztrakt-általános formájában – pontos kifejezése annak, hogy fejlődésének magasabb rendű objektivációit az emberiség a mindennapi élet konkrét problémáinak gazdagabb és mélyebb megragadása érdekében hozta létre, hogy önállóságuk, öntörvényűségük, a mindennapi élet visszatükröződési formáiból minőségileg magasabb szintre történő emelkedésük ugyanezt a mindennapot szolgálja, hogy tehát létjogosultságukat egyrészt akkor vesztik el, ha ez a kapcsolat – természetesen nem napi, hanem történelmi mértékkel mérve – megszűnik, másrészt, ha közvetettségükről lemondanak, ha e közvetettséget kritikátlanul az elmélet és gyakorlat közvetlen egységéhez idomítják. Ez az ellentmondásosság kidomborítja tehát, hogy kényszerű a szakadatlan föl-alá áramlás a hétköznapokból a tudományba meg a művészetbe és vissza, hogy ez mindhárom életszféra működésének, előrehaladásának egyik feltétele. Másodszor, ebben az ellentmondásosságban az is kifejezésre jut, hogy a visszatükröződés helyességének mindenekelőtt tartalmiak a kritériumai, vagyis a pontosság, a mélység, a gazdagság stb. mindenekelőtt attól függ, hogy mennyire egyezik meg a képmás az eredetivel, tehát magával az objektív valósággal. Emellett formális mozzanatok (hagyomány stb. a mindennapi életben, immanens módszertani tökély a tudományban és művészetben) csak másodlagos szerepet játszhatnak; a valódi kritériumoktól elválasztva, megoldhatatlan problematika fogságába esnek. Ez nem jelenti azt, hogy semmibe vesszük, vagy akár csak lebecsüljük a forma kérdéseit; ezeket azonban csak a tartalom elsődlegességéhez ragaszkodva, kölcsönhatásukon belül maradva lehet helyesen feltenni és megoldani.

2. *A differenciálódás elvei és kezdetei*

A mindennapi életben és gondolkodásban mindig több, gazdagabb és bonyolultabb, mindig távolabbi közvetítések jelennek meg, éspedig jellegzetes közvetlenségük formájában. A társadalom előrehaladása objektivációs rendszereket hoz fokozatosan létre, amelyek hangsúlyozottan függetlenek ugyan a mindennapi élettől, azonban mégis szakadatlan, egyre gazdagabbá váló, kölcsönös vonatkozásokban állnak vele, olyannyira, hogy saját mindennapi életünket egyáltalán nem tudjuk elképzelni ilyen objektivációk nélkül. (E vizsgálódások céljának megfelelően csak a tudománnyal és a művészettel foglalkoztunk, és az olyan intézményszerű objektivációkat, mint az állam, jogrendszer, párt, társadalmi szervezetek stb. tudatosan elhanyagoltuk. Elemzéseinket túlontúl bonyolulttá tette volna, ha figyelembe vesszük őket, viszont a fent közölt végső eredményen döntő módon nem változtattak volna.)

Kiindulópontul nem általában az objektivációk genezisét keressük, hanem csupán azt a fejlődési fokot, amelyben az objektivációk minimuma már megvan. A minket érdeklő fokon az ember biológiai-antropológiai fejlődésmenete már lezárult. Az ezután tekintetbe jövő fejlődésvonalak lényegében társadalmi jellegűek. Persze az ember testi és szellemi természetében is nyomot hagynak. Itt csak arra utalunk, hogy a munka és a nyelv az emberi érzékeket olyannyira kifejleszti, hogy ezek, noha fiziológiai értelemben nem változnak és nem javulnak, és bizonyos állatfajokkal szemben önmagukban véve meglevő hátrányukat nem tudják kiküszöbölni, az emberi célok szempontjából sokkal használhatóbbak lesznek, mint eredetileg voltak. Már Engels megállapította: „A sas sokkal messzebbre ellát, mint az ember, de az embernek a szeme sokkal többet meglát a dolgokon, mint a sasé. A kutya szimata sokkal finomabb, mint az emberé, de a kutya századrészét sem különböz-

teti meg azoknak a szagoknak, amelyek az ember számára különböző dolgok meghatározott ismertetőjegyei. És a tapintásérzék, amely a majomnál még legdurvább kezdeteiben is alig létezik, csak magával az emberi kézzel, a munka által képződött ki."[31]

Engels ezzel a visszatükröződési elmélet egyik legfontosabb kérdésére: nem-mechanikus jellegére utal. Nem tartozik ide, hogy vajon a visszatükröződés fiziológiailag csakugyan a külvilág fotókópiája, mechanikus másolata-e, és ha igen, mennyire az. De abból, hogy pontossága minden egyes élőlény létfeltétele, és ha erre képtelen, szükségszerűen a pusztulás felé halad, nem következtethetünk arra, hogy minden visszatükröződésnek kényszerűségből meg kell állnia a puszta fényképmásolat fokán, sőt, arra sem, hogy megállhat itt. Éppoly kevéssé juthatunk arra a nézetre, hogy a differenciálódás, a valóság ilyen közvetlen tükröződésének túlhaladása kizárólag a gondolkodást illeti meg, amely a másolatszerűen észlelt jelenségek értelmezése, elemzése stb. révén egyedül jogosult arra, hogy a lényeges összefüggéseket, meghatározásokat stb. kidolgozza. A valóságban ez a folyamat sokkal bonyolultabb. Amikor Engels azt mondja, hogy az ember többet vesz észre a dolgokban, mint a sas, akkor arról beszél, hogy szeme a megszokás következtében az extenzív és intenzív értelemben egyaránt végtelen jelenségvilágból a tárgyak meghatározott ismertetőjeleit, összefüggéseit közvetlenül vizuálisan ragadja meg. Tehát már a látás segítségével történő észlelésből is a visszatükrözött valóság megrostálása, valamiféle válogatás következik: bizonyos ismertetőjelekre az ember élesebb érzékkel reagál, másokat többé-kevésbé határozottan elhanyagol – ez odáig is elmehet, hogy közvetlenül egyáltalán nem észleli őket. Az ilyen kiválasztás módja, foka stb. társadalmi-történelmi feltételektől

[31] Engels: A természet dialektikája, MEM, 20. köt. 1963. 452.

függ. Új észlelési képességek kifejlődése gyakran mások visszafejlődésével jár együtt. Sőt, az ember érzékei egyenesen kérdéseket tesznek fel a külvilágnak; gondoljunk az olyan ténykedésre, mint az odapillantás, odahallgatás stb.

E folyamatban a munka konkrét szerepe éppen abban áll, hogy az emberi érzékek között munkamegosztás jön létre. A szem átveszi a tapintás, a kezek legkülönfélébb érzékelési funkcióit, és így a kéz felszabadul a tulajdonképpeni munka számára, és lehetősége nyílik arra, hogy továbbfejlődjön és differenciálódjék. Gehlen kifejti, hogy „a tapintás és látás útján létrejövő észlelés rendkívül bonyolult együttműködésének legfontosabb eredménye az, hogy a látás – az embernél egyedül – a tapintás tapasztalatait is *átveszi.* Ennek két döntő következménye is van: kezünk *tehermentesül* a tapasztalás munkájától, tehát szabaddá válik a tulajdonképpeni munkateljesítményekre és a bonyolult tapasztalatok értékesítésére; s a világ és cselekedeteink felett az összellenőrzést elsősorban a látás veszi át vagy látja el."[32] Ezt a funkciót a szem csak azért veheti át, mert megtanulja – az engelsi értelemben –, hogy a vizuálisan megközelíthető objektív valóságban olyan ismertetőjeleket érzékeljen, amelyek közvetlenül és általában kívül esnek a „természetes" látás területén. Gehlen joggal állapítja meg, hogy eközben vizuálisan érzékelhetővé válnak olyan tulajdonságok, mint a keménység vagy a puhaság, a súly stb., hogy tehát felmérésük érdekében nem kell már a tapintáshoz folyamodni.[33]

Noha e fejlődés egyes fokait általában nem követhetjük konkrétan, annyi bizonyos, hogy abban a viszonyban, amely a legprimitívebb embert szerszámaihoz fűzi, három szakasz

[32] A. Gehlen: Der Mensch, Bonn, 1950. 201.

[33] I. m. 67. k. Gehlen megfigyeléseinek helyességén mit sem változtat, hogy itt szimbólumokról stb. beszél.

mégis világosan megkülönböztethető. Először kiválasztott bizonyos fajtájú köveket meghatározott tennivalók elvégzésére, hogy aztán használat után ismét elhajítsa őket. Később az ilyen használatra alkalmas köveket (szakócákat) már meg is őrizte. Hosszú fejlődésnek kellett végbemennie addig, amíg ilyen kőszerszámokat már elő is állított, először a talált, használható eredeti tárgyak utánzataként, ami lassan és fokozatosan a szerszámok differenciálódásához vezetett.[34]

Ez a folyamat, amely egyúttal az emberek munkában megvalósuló együttműködésének, a kollektív munka létrejöttének folyamata is, mindenekelőtt a közvetítések gyarapodását mutatja. Természetesen már a munka legkezdetlegesebb fokán is közvetítést iktattak a szükséglet és a szükséglet kielégítése közé. Ennek jellege azonban még többé-kevésbé véletlenszerű. A véletlen persze már itt kezd visszavonulni, mert a megfelelő szerszám puszta kiválasztása, még ha ideiglenes volt, és utána az eszközt újból veszni hagyták is, a véletlenszerűség legyőzésén alapul, igaz, hogy ez rendkívül primitíven, hiányosan, a megtalálás véletlenének alávetve, és objektíve kezdetben kevéssé tudatosan megy végbe. Persze ezzel – a legfejlettebb fokhoz hasonlóan – semmiképp sem szűnt meg a természeti összefüggések objektív véletlenszerűsége. Az viszont megmutatkozik itt, hogy az emberi megismerés, a munka a fontos tényállásokon fokozatosan áttekintve, lassanként az objektív törvényszerűség és szükségszerűség megismeréséig hatol előre. Az ismeretlen törvényszerűség természeti korlátja, amely a szubjektum számára a szükségszerűség és véletlen megkülönböztethetetlenségének áthatolhatatlan rengetegeként nyilvánul meg, nagyon lassan világosodni kezd. Azonban csak az önállóan elkészített szerszámban, a szerszámoknak a munka célja szerinti differenciálódásában lép az emberiség történetében elő-

[34] Gordon Childe: Stufen der Kultur, Stuttgart, 1952. 38. k.

ször világosan előtérbe az a tendencia, hogy az ember legyőzi a véletlent, itt mutatkozik meg először a szabadság mint felismert szükségszerűség.[35] Természetesen itt is csak a mindennapi gondolkodás szintjén, vagyis úgy, hogy a véletlen tényleges legyőzésének tendenciája a gyakorlatban megvalósul, de – éppen mert a gondolkodás és a gyakorlat a mindennapi életben közvetlenül összekapcsolódik – ez az összefüggés mint olyan nem válik tudatossá. Ehhez újból elengedhetetlenül szükséges az, hogy az ember, tapasztalatait magasabb fokon általánosítva, a mindennapi gondolkodás fölé emelkedjen. Mindazonáltal ilyen általánosításnak legalább a csírái megvannak már itt. Úgy is mondhatnánk, hogy az általánosítás öntudatlan szükségletként magában véve már megvan; most már „csak" felismert számunkravalóvá kell változtatni. Azonban ez a „csak" gyakran évszázados, évezredes fejlődést jelöl.

Itt elsősorban azt kell kiemelnünk, hogy miként függnek össze a közvetítések az objektív valóság megismerésének ezzel a folyamatával. Ugyanis csak ez az összefüggés hozza létre az ember mindennapi életének különös közvetlenségét, olyan közvetlenséget, amelynek alapja az emberiség fejlődésének még legkezdetlegesebb szakaszában is előállítja az emberek által felfedezett és leutánzott közvetítések rendszerét. Ernst Fischer nagyon helyesen utalt arra, hogy olyan fontos, olyan eleminek tűnő korreláció is, mint amilyen a szubjektum-objektum viszony, a munka fejlődésének ebben a folyamatában jött létre. Fejtegetéseit részletesen kell idéznünk, annyira lényegbevágóak: „A szerszámok használata, a kollektív munkafolyamat révén egy élőlény kioldotta, a szó szoros értelmében *kidolgozta* magát a természetből; első ízben lépett fel egy élőlény, az ember, tevékeny szubjektumként az össztermészettel szemben. Mielőtt az ember a maga számára *szubjektummá* válik, a ter-

[35] Engels: Anti-Dühring, MEM. 20. köt. 1963. 113. Hegel: Enciklopédia, 47. §. Függelék.

mészet az ő számára *objektummá* lesz. Egy természeti tárgy csak azáltal válik objektummá, hogy a munka tárgyává vagy eszközévé válik; *csak a munka révén keletkezik szubjektum-objektum viszony.* A közvetlen, közvetítés nélküli anyagcserében aligha beszélhetünk ilyen viszonyról; az oxigén és a szén az asszimiláció és a disszimiláció folyamatában semmi esetre sem a növény objektuma, és amikor az állat egyesül zsákmányával, azzal a darab világgal, amelyet felfal, akkor is legjobb esetben annyit állapíthatunk csak meg, hogy halványan és futólag felderenghetett a szubjektum-objektum viszony; lényegében ez az anyagcsere sem különbözik a másiktól. Csak a *közvetett* anyagcserében, a munkafolyamatban jön létre igazi szubjektum-objektum viszony, amely minden tudat előfeltétele. A kiválás a természetből, az ember elidegenedése és szubjektivizálódása csak fokozatosan, hosszadalmas és ellentmondásos fejlődés során megy végbe. A létrejövő, de még a primitív ember is messzemenőkig kötve van a természethez, a szubjektum és az objektum, az ember és a környezet között hosszú ideig elmosódó, bizonytalan, jellegtelen a határ, s az »én« és »nemén« szigorú szétválasztása az emberi tudat rendkívül késői formája."[36]

Mindez visszatükröződik a nyelv fejlődésében; természetesen rögtön meg kell jegyeznünk, hogy semmiképp sem valami kizárólagosan passzív visszatükrözésről van szó, ellenkezőleg: a nyelv fejlődése aktív szerepet játszik ebben a folyamatban. Azáltal, hogy a gondolkodásban és a nyelvben megteremtődött a fogalom, a reagálás a külvilágra egyre inkább elveszti eredeti, indítékokhoz kötött, merőben spontán közvetlenségét. Ehhez még az is hozzájárul, hogy a környezetre így reagáló szubjektum lelki életének folyamatai sajátosságukban, különösségükben és differenciálhatóságukban csak a fogalom révén

[36] E. Fischer: Kunst und Menschheit, Wien, 1949. 119. k.

ismerhetők meg, és válhatnak a szubjektum számára tudatossá, és a fent vázolt szubjektum-objektum viszony csak ezáltal jön létre.

Az öntudat létrejötte feltételezi, hogy a tudat már meghatározott magasságba emelkedett az objektív valóság fölé; az öntudat csak folyamatosan, a tudattal kölcsönhatásban bontakozhat ki. Ha azonban e folyamat valódi jellegét meg akarjuk érteni, sohasem feledkezhetünk meg arról, hogy a mindennapi élet, a munka során kialakuló gyakorlat és szokások, az emberek együttélése és együttműködése közben létrejövő hagyomány és őserkölcs, és e tapasztalatok rögzítése a nyelvben egyszersmind oda hat, hogy a közvetítések meghódított világa a közvetlenség új világává alakul át. Ez a tendencia egyrészt a valóság további meghódítása felé nyitja meg az utat. Miközben ugyanis az eddig kivívott eredmények az ember magától értetődő tulajdonává válnak, miközben az ehhez szükséges erőfeszítések, a szokás stb. révén ilyen jellegű közvetlenséget kapnak, az emberek újból összeütköznek a még fel nem derített objektív valósággal, saját szubjektív nézeteikkel, elképzeléseikkel és fogalmaikkal, éspedig, a fejlődés irányát tekintve, egyre magasabb szinten; ezek az összeütközések azután eddig ismeretlen összefüggések, törvényszerűségek felfedezésére ösztönöznek. Szükségletek elégülnek itt ki, és e kielégülés mindig új szükségleteket ébreszt nemcsak az eddigi ismeretek kiszélesítése, hanem elmélyítése és általánosítása iránt is. Másrészt azonban – és a nyelv itt is, akárcsak az imént említett folyamatban, döntő szerepet játszik – minden szokássá rögzítés konzerváló, a továbbhaladást gátló szerepet is kaphat; a nyelv második jelzőrendszere azt is előidézheti, hogy az ember az objektív valóságtól ártalmas módon távolodjon el, tehát ne csak annyira különüljön el a kiváltó indítéktól, amennyire ez elengedhetetlen, hanem meg is rekedjen a nyelv új közvetlenséggé vált, a tárgyi vonatkozásoktól viszonylag elszabadult vi-

lágában. Mind a tudományban és művészetben, mind a hétköznapi életben ezen a dialektikán alapul valamennyi összeütközés a régi és az új között.

A nyelv tehát egyszerre tükrözi és segíti is az objektív valóság fölötti emberi uralom ilyen bonyolult, ellentmondásos, egyenlőtlen fejlődési tendenciáit. Noha e mozgásvonalak girbegurbák, kétségkívül azok uralkodnak köztük, legalábbis világtörténelmi mértékkel mérve, amelyek előremutatnak. Hiszen a munka és a nyelv második jelzőrendszerének uralma az adott természeti környezethez való puszta alkalmazkodásból, ami az állatoknál látható, e környezet szakadatlan, társadalmilag meghatározott átalakítását hozza létre, és ezzel együtt átalakul a változást előidéző társadalomnak és tagjainak struktúrája is. Maga ez a mozgás és a társadalomnak és szerkezetének magasabb szinten történő újratermelése, amelyet e mozgás feltételez, implicite tartalmazza a továbbfejlődés tendenciájának elvét (ellentétben az állatfajták lényegében változatlan újratermelésével). Természetesen itt csak tendenciáról lehet szó. A történelmi valóságban ismételten előfordul a megmerevedés, hanyatlás, sőt, a pusztulás is. Ebből azonban csak a társadalmi-történelmi fejlődés sokrétűsége és egyenlőtlensége következik, nem pedig az, hogy a továbbfejlődés tendenciája, mégpedig a mindenkori kiindulás állapotainál minőségileg magasabb szint felé is, érvényét veszti.

A nyelvfejlődés részleteivel itt még csak jelzésszerűen sem foglalkozhatunk, de annyit mégis meg kell röviden jegyeznünk, hogy a fent körvonalazott kettős mozgást, a mindenkori közvetlenség korlátainak legyőzését az általánosítás segítségével, és az így elért eredmény magasabb hatványú, átfogóbb, differenciáltabb jellegű új közvetlenséggé való visszaváltoztatását a nyelv fejlődése pontosan kifejezi.

Ebben a fejlődésben bennünket az érdekel, hogy a konkrétumokat visszatükröző nyelvi formák egyre inkább eltűnnek

a nyelvből, és sokkal általánosabb közneveknek adják át a helyüket. De vajon ezáltal szükségszerűen elvész-e a nyelvnek az a képessége, hogy minden konkrét tárgyat konkrétan jelöljön meg, és félreérthetetlenül felismerhetővé tegyen? Azt hisszük, az ilyen, gyakran hangoztatott, romantikus elképzelések lényegében hamisak. Természetesen minél inkább közeledik egy nembeli fogalomhoz (Gattungsbegriff), annál inkább veszít minden szó az érzékekhez közel eső, közvetlen konkrétságából. Azonban ne feledjük el, hogy a valósággal kapcsolatos nyelvi viszonyunkban a mondat egyre nagyobb jelentőséget nyer, hogy a szavak bonyolult mondattani kapcsolatai értelmüket egyre inkább alkalmazásuk konkrét összefüggésében határozzák meg, hogy a mondatba foglalt szavak egymáshoz való viszonya révén egyre kifinomultabb nyelvi eszközök alakulnak ki a konkrét tárgyi vonatkozások érzékeltetésére. Ebben a nyelvi fejlődésben tehát az a korábban filozófiailag elemzett folyamat tükröződik vissza, amelynek során az ember túlhalad a primitív közvetlenségen, és egyúttal új, bonyolultabb közvetlenségben rögzíti eredményeit. Ezenkívül az egyes szavakban rejlő, növekvő általánosítás és a mondatépítés kapcsolatainak és vonatkozásainak bonyolultsága vitathatatlanul szintén tartalmaz egy olyan – tudattalan – tendenciát, amely túlvezet a mindennapi gondolkodás közvetlenségén.

Ez az utóbbi tendencia abban is megmutatkozik, hogy az itt legáltalánosabb jellemvonásaiban körvonalazott nyelvi fejlődés tudattalanul megy végbe. A jelenlegi körülmények között a „tudattalan" kifejezés terminológiai megvilágításra szorul. E fejtegetések nem tűzhetik célul maguk elé, hogy az úgynevezett „mélylélektan" sivár misztifikációival vitába bocsátkozzanak. Ezek a tudattalan lényegét ott is elhomályosítják, ahol valóban megvan és hatékony. Az ugyanis bizonyos, hogy számos gondolati folyamat, érzelmi fejlődés stb. nem az emberek éber tudatában játszódik le, hogy rendkívül gyakran csak

a nem-tudatos mozgások eredményei jutnak el többé vagy kevésbé hirtelen a tudatba. Elég olyan jelenségekre utalni, mint az ötlet, a sugallat stb., hogy a közvetlen tényállás világosan előttünk álljon. Sok modern pszichológus és filozófus arra törekedett, hogy ezekből, pl. az úgynevezett intuícióból, megengedhetetlenül messzemenő következtetéseket vonjon le, mindenekelőtt úgy, hogy az intuíciót és a tudatos gondolkodást mereven szembeállította egymással, miközben – ismeretelméletileg – mindig az előbbinek tulajdonított nagyobb fontosságot; közben azonban kettőjük belső összefüggését figyelmen kívül hagyta. Az a tény, hogy az intuíció egy tudatosan megkezdett gondolati műveletet szokott a tartalomnak megfelelően lezárni, úgy magyarázható meg, hogy az illető emberben saját gondolkodása közbenső tagjai nem válnak tudatossá; azonban, ami a gondolat tartalmát illeti, utólag mindig tudatosíthatók. Ez és ehhez hasonló lelki jelenségek világosan megmutatják, hogy a lelki élet lefolyása tudatos és nem tudatos folyamatok szakadatlan kölcsönhatásából áll. Még ha azt mondjuk is, hogy valami az emlékezetben felhalmozódott, akkor sem korábbi gondolatok mechanikus konzerválására gondolunk. Ellenkezőleg, ezek egyrészt szakadatlan változásokon, eltolódásokon, átszíneződéseken stb. mennek keresztül, másrészt nagyon gyakran nem automatikusan, nem tetszés szerint állnak az ember rendelkezésére; az ember néha épp akkor felejt el régóta megszerzett tapasztalatokat, amikor a legnagyobb szüksége volna rá, olykor pedig akaratlanul, sőt a jelenlevő tartalmat zavaróan, felbukkannak feledésbe merült emlékek stb. Mindez világosan megmutatja, hogy az ember agyában és ennek következtében gondolkodásában, érzéseiben stb. olyan folyamatok játszódnak le, amelyeknek tudatos és tudattalan elemei és tendenciái szakadatlanul átmennek egymásba; a lelki élet totalitása csupán mozgalmas egységük eredménye. E folyamatok törvényszerűsége még messzemenőkig felderítetlen, mindenekelőtt azért,

mert az alapjukul szolgáló fiziológiai tényeket még csak nagyon részlegesen fedték fel. Azok a mítoszok, amelyek az esetleg fontos részmozzanatokat, mint pl. a szexualitást, mindent mozgató erőként fetisizálják, és a tudatos élettel metafizikus ellentétbe állítják, itt minket nem érdekelhetnek, mert fejtegetéseinket csak igen kevéssé érintik.

Ha most ezt az ellentétet problémánk szemszögéből kissé behatóbban szemügyre vesszük, kiderül, hogy a tudattalan fogalmának az eddig megvizsgált kérdéshez nincs sok köze: számunkra elsősorban társadalmi és nem tulajdonképpeni értelemben vett lélektani kategóriát jelent. Tudatos termelésen mindenekelőtt tartalmi problémát értünk: vajon a tudat mindenkori tartalma (és ennek következtében formája is) megegyezik-e az objektív valósággal, és ha igen, mennyire? Vajon a tárgyat és a vele kapcsolatos magatartást a tudat megfelelően reprodukálja-e, és ha igen, mennyire? Tehát tulajdonképpen nem a tudatos és a tudattalan áll egymással ellentétben, hanem inkább a helyes és a hamis tudat közti viszony. (Magától értetődik, hogy – amint ezt már Hegel felismerte *Fenomenológiá*-jában – ez az ellentét viszonylagos, méghozzá társadalmi és történelmi okok következtében.) Engels egyik, Franz Mehringhez írott levelében nagyon pontosan meghatározta ezt: „Az ideológia olyan folyamat, amelyet az úgynevezett gondolkodó tudatosan visz ugyan végbe, de hamis tudattal. A tulajdonképpeni hajtóerők, amelyek mozgatják, ismeretlenek maradnak előtte. Ezért hamis vagy látszólagos hajtóerőket képzel el."[37] Az, amit ma igen gyakran – és gyakran nagyon „mélyértelműen" – tudattalanként jelölnek meg, éppen lélektani szempontból többnyire tudatosan megy végbe, azonban hamis tudat segítségével, vagyis a közvetlen folyamat

[37] Engels – F. Mehringnek, 1893. július 14-én. Marx–Engels: Válogatott művek, II. 1963. 486.

szubjektív tudata a valódi tényállás objektíve hamis tudatának felel meg, a közvetlenül, gyakorlatilag lezajlott folyamat igazi horderejéről objektíve hamis tudat alakul ki. A gondolkodás tudattalansága ennek megfelelően történelmi-társadalmi jelenség a számunkra. Társadalmi-történelmi motívumok döntenek arról, hogy vajon helyes vagy hamis tudat, azaz tudatos vagy tudattalan társadalmi tevékenység jön-e létre, és hogy milyen mérvű a megfelelés vagy a torzulás. Ezzel utaltunk e jelenség folyamatszerűségére is. Elvileg minden hamis tudat tartalmazhat – történelmi-társadalmi szempontból – egy pusztán még-nem-helyes tudat felé irányuló tendenciát; természetesen vannak olyan esetek is, amelyekben a hamis tudat szükségszerűen zsákutcába torkollik.

Ezzel a folyamattal, amelynek mindig jelenlevő jellemzője, hogy a tudat még nem érte el a helyeset, de amelyben a – viszonylag – helyest tűzték ki célul, ha ez valójában nem is érhető sohasem el, párhuzamosan fut a tapasztalatok rögzítése, amelyről már többször beszéltünk, és amely a maga részéről a tudatos cselekedeteket szakadatlanul ösztönösen tudattalanná változtatja. Ami kezdetben tudatos volt, a mindennapi társadalmi gyakorlat alkotórészévé válik, és ily módon elveszti tudatos jellegét. (Ez a tudattalan második reális jelentése.) Itt is a társadalmi-történelmi fejlődés valóságos, rögzíthető tényeiről van szó, és nem a marxisták „különvéleményéről". Gehlen is bírálja Dewey-nek a „tudat pusztán epizodikus jellegéről" szóló tételeit, és helyesen írja le a valódi tényállást: „Ezzel szemben nekem az a véleményem, hogy az embereknél nincs tudattalan létezés, csak olyan, amely tudattalanná vált: szokások, amelyeket az ellenállásokból fáradságosan fejlesztettek ki, és most azt a döntően új funkciót kapják, hogy egy *tehermentesített,* magasabb rendű, de ismét tudatos magatartás alapjává váljanak."[38]

[38] A. Gehlen: I. m. 154.

Ehhez még azt is hozzá kell tenni, hogy ez a fajta tudattalanság, amelyet a „szokás" műszóval szoktunk jelölni, semmiképp sem valami velünk született sajátosság, hanem hosszú, gyakran rendszeres társadalmi gyakorlat terméke. A gyakorlás (tréning) például olyan eljárás, amely meghatározott mozgások, magatartásmódok stb. begyakorlását tűzi ki célul; oly mélyen kell bevésni őket, hogy amennyiben az objektív valóság ilyen reagálást megkövetel, tudatos beállítás vagy erőfeszítés nélkül realizálódhassanak.

A munkafolyamat nemcsak egy már kivívott szintet rögzít szokássá, hanem egyúttal megteremti a dolgozó emberben a feltételeket arra, hogy szintjét emelje; a sportban a tréning s a különböző művészetekben a gyakorlás hasonló szerepet játszik. A „tudattalan"-nak ezt a formáját nem vehetjük közelebbről szemügyre, csak annyit jegyzünk meg röviden, hogy egy magatartásmód rendszerint azért válik szokás, gyakorlás stb. révén tudattalanná, hogy a tudatnak a döntő kérdéskomplexumokban szabadabb mozgásteret adjon; így a sportban a tréninggel megszerzett szokás arra szolgál, hogy az illető ember a versenyen tudatát kizárólag a siker eléréséhez szükséges, helyes taktikára koncentrálhassa stb. A „tudattalanná-válással" tehát nem szűkült, hanem tágult a tudat mozgástere. (Magától értetődik, hogy itt is hat az az általános dialektikus ellentmondás, amely szerint a szokás – például merev rutinná válva – nem előmozdítja, hanem gátolja a tudatos továbbfejlődést; ezt azonban ebben az összefüggésben nem kell behatóan megvizsgálnunk.)

Hogy most a „tudattalan"-nak ennél a második típusánál is visszatérjünk a helyes és a hamis tudat kérdésére, meg kell állapítanunk, hogy a helyes és a hamis fent jelzett dialektikája magától értetődően e második folyamatra is vonatkozik. Amikor begyakorlás, szokás, hagyomány stb. segítségével rögzítjük azt, amit egykor tudatosan hódítottunk meg, akkor, elvontan

nézve, hamis megállapításokat és indokokat éppúgy rögzíthetünk, mint helyeseket. Eközben természetesen az egyes folyamatok viszonylagosságát és az összfejlődés irányvonalát mindig szem előtt kell tartani; ha egy emberi közösségnek kizárólag hamis elképzelései lennének a valóságról, kétségtelenül gyorsan tönkremenne. Ennélfogva minden hamis tudatnak bizonyos helyes elemeket is tartalmaznia kell; a legkezdetlegesebb fokon ez inkább a tárgyak és kapcsolatok visszatükröződésében nyilvánul meg, mint azokban a kísérletekben, amelyek megmagyarázásukat, fogalmi szintre való emelésüket és törvényszerűségük megragadását tűzik ki célul.

Mindebből kiviláglik, hogy a tudattalanság mozzanata a mindennapi életben, fő irányát tekintve, erősebb szokott lenni, mint például a tudományban. (Noha – ideológiailag nézve – nem lehetséges fejlett tudományos munka egy egész sereg technikai segélyrendszabály „tudattalanná tétele" nélkül.) A mindennapi élet spontánul közvetlen „tudattalansága" tehát – amely a másodszor jellemzett folyamatban uralkodik – társadalmi jelenség. A kiváltó indítékot számtalan esetben pszichológiailag teljesen tudatos egyéni cselekedetek alkothatják, azonban miközben általános társadalmi tulajdonná válnak, a fent megadott társadalmi értelemben tudattalanok lesznek, mégpedig nemcsak az általános társadalmi gyakorlatnak, hanem azoknak az egyes egyéneknek a szemszögéből nézve is, akik most már véghezviszik őket. Ezek a megállapítások pregnánsan vonatkoznak éppen össztársadalmi jellege miatt a nyelvre. A nyelvfejlődés tudattalansága (mindkét itt tárgyalt értelemben) a legvilágosabban akkor mutatkozik meg, ha a köznyelvet, vagyis a tulajdonképpeni értelemben vett nyelvet, használata sajátos módjaival, például egy tudományos terminológia megalkotásával összehasonlítjuk. Természetesen ez utóbbi szigorúan véve nem önálló nyelv; az általános mondattanon és egyetemes szókincsen alapul, ez a hordozója, az új

kifejezések tudatos képzése a tulajdonképpeni nyelven belül szűk intermundiumokra szorítkozik. Azonban ilyen részleges fejlődés is alkalmas arra, hogy a tulajdonképpeni nyelvfejlődés közvetlenségét és spontaneitását megvilágítsa. Ezellen nem szól az sem, hogy az általános nyelvfejlődés vagy pl. egyes költők hatnak rá; mert amennyiben a hatást általános elsajátítás követi, semmiben sem különbözik a normális és hétköznapi nyelvtől. Csak az mutatkozik meg itt, amit más területeken jeleztünk már, hogy a kifejezett objektivációk szférái keletkezésük és hatásuk módjában is a mindennapok köréből emelkednek ki úgy, hogy legyőzik spontaneitását. Eközben – bizonyos módosításokkal – itt is érvényben marad a helyes és a hamis tudat közti összefüggés és ellentét.

Ezzel azonban – mint ezt szintén megpróbáltuk bebizonyítani – a közös talaj nem semmisült meg. Ezt ismét a nyelv fő funkciójából, a külső és belső tárgyak megnevezéséből láthatjuk világosan. A szükséglet és kielégítése eredetileg ismét a munkafolyamatból származik. Amikor Engels a nyelv keletkezéséről helyesen azt mondja: „A létrejövő emberek oda jutottak, hogy *mondanivalójuk* volt egymásnak",[39] akkor ez a szóba kívánkozó tartalom kétségtelenül elsősorban a munkafolyamatból nőtt ki; csak itt lesz mind a tárgy, mind a cselekvésmód érdekében a puszta képzet fogalommá, és ez csak akkor rögződhet a tudatban, ha nevet kap. Azáltal, hogy a nyelv a szemléletnek és képzetnek is nevet ad, ezeket is a meghatározottság és egyértelműség magasabb szintjére emeli, mint amit a magasabb rendű állatoknál elérhetnek. A szemlélet és a képzet, a fogalommal állandó dialektikus viszonyban, állandóan felemelkedve hozzá és leereszkedve tőle, szükségszerűen minőségileg mássá válik, mint ami eredetileg e mozgás nélkül volt. Ezért a megnevezés jelentőségét az ember szellemi élete szem-

[39] Engels: A természet dialektikája, MEM, 20. köt. 451.

pontjából nem lehet elég sokra becsülni: az újat hevesen kiragadja a sötétből, ahol eddig megbújt, és a tudatba emeli.

Mivel az embert életbe vágó társadalmi szükségszerűség ösztönzi arra, hogy ne rekedjen meg az egyes komplexumok megnevezésénél, hanem állapítson meg közöttük összefüggéseket is, már nagyon kezdeti fokokon bizonyos objektivációs rendszerek jöttek létre, amelyek ezt a funkciót is betöltötték. Negatív szempontból az jellemző rájuk, hogy bensőleg szegényesek, és rendkívül hiányosan tükrözik vissza a valóságot. Pozitív jelentőségük az, hogy a megnevezés okozta megrázkódtatások érzelmi telítettségét minden szellemi következményével együtt magukba kell fogadniuk. Ezzel magyarázható, hogy a névadás az emberiség fejlődésének mágikus fokán – mint ezt oly nyomatékosan hangsúlyozták – roppant nagy szerepet játszik. Childe így ír erről: „Mind a mai félig civilizált népeknél, mind az ókor kultúrnépeinél a mágia általánosan érvényes alapgondolata az, hogy a dolog neve titokzatos módon egyenértékű magával a dologgal; a sumér mitológiában az istenek úgy »teremtenek meg« valamit, hogy a nevét kimondják. Ezért egy dolog nevének ismerete a varázsló számára egyet jelent e dolog fölötti hatalommal, más szóval »természetének ismeretét« jelenti... A sumér szótárak ennek megfelelően nemcsak közvetve, szótárként szolgáltak hasznos és szükséges célt, hanem maguk is közvetlenül olyan eszköznek számítottak, amelynek segítségével úrrá lehetett lenni a benne levő anyagon; minél teljesebb volt e katalógus, annál nagyobb volt a természetnek az a része, amelyen e katalógus ismerete és alkalmazása révén uralkodni lehetett."[40] Gordon Childe kimutatja itt, hogyan élnek tovább viszonylag civilizált fejlett formációkban az ilyen elképzelések. Eredetileg a névadás, mint ezt a különféle teremtéstörténetek, mágikus szokások stb. bizonyítják, a tárgy

[40] Gordon Childe: I. m. 168. k.

fölötti uralom (létrehozás, megsemmisítés, átváltoztatás stb.) képzetével elválaszthatatlanul egybekapcsolódott. Ez az emberek személyes életére is nagy befolyással van. Frazer erről így ír: „A vadember, mivel képtelen arra, hogy a szavakat és a dolgokat világosan megkülönböztesse egymástól, általában azt képzeli, hogy a név és az ezzel megjelölt személy vagy dolog közti kapcsolat nem merőben önkényes és eszmei, hanem tényleges és lényeget érintő, mindkettőjüket átfogó kötelék, és egy emberrel éppúgy űzhető varázslat a neve segítségével, mint a hajával, körmével vagy teste bármelyik más fontos részével. Sőt, a primitív ember a nevét személye rendkívül fontos részének tekinti, és ennek megfelelően védi is."[41] Ezért a kettős névadás, amelyet Frazer, Lévy-Bruhl és mások is leírtak: célja a tulajdonképpeni név eltitkolása; az öregkori névcsere stb.[42]

Bármilyen idegenszerűek is szemünkben az ilyen elképzelések, mégis nagyon alkalmasak arra, hogy a mindennapi gondolkodás szerkezetét és a mindennapi tudat keletkezését megvilágítsák, mivel olyan környezetben merülnek fel, és válnak hatékonnyá, amely csaknem egyáltalán nem ismerte a mi értelmünkben vett objektivációkat; így tehát még nem működtek benne a mindennapi gondolkodás és az objektivációk közti bonyolult kölcsönhatások, amelyekből oly nehéz e gondolkodás „tiszta formáját" kibontani. E megállapításból természetesen a „csaknem" kifejezést külön hangsúlyoznunk kell, ugyanis az objektivációs jelleg csírái már a szóban, a megnevezésben is megtalálhatók. Persze még a legfejlettebb nyelv sem képviselheti soha ugyanabban az értelemben az objektivációt, mint például a tudomány, a művészet vagy a vallás; sohasem válhat az emberi magatartás „önálló" szférájává, mint ezek. Épp a nyelv és a gondolkodás elválaszthatatlanságából következik,

[41] J. Frazer: Der goldene Zweig, Leipzig, 1928. 355.

[42] I. m. 356. kk., Lévy-Bruhl: Das Denken der Naturvölker, Wien und Leipzig, 1921. 347. k.

hogy a nyelv minden emberi magatartás- és cselekvésmódot átfog és megalapoz, hogy egyetemességét a teljes életre kiterjeszti, de különös „szférát" nem alkot benne. Ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy a mágia „rendszere", szemléletmódja, szertartásai stb. sokkal erősebben összenőttek a mindennapi élettel, mint például a későbbi vallások, sokkal erősebben „fogják át" annál, semhogy elváljanak tőle, és önálló kölcsönhatásba lépjenek vele. Igaz ugyan, hogy a névadást kísérő erős érzelmi hangsúly eszköz a varázsló hatalmának megerősítésére, a mágikus tanítás és magatartás kialakítására, és mint ilyen, a kezdődő társadalmi munkamegosztás mozzanata. De hogy föl lehet ilyesmire használni, az mégis a primitív embereknek azon az egészen elemi és ellenállhatatlan elképzelésén alapul, hogy a név és a dolog (személy) szétválaszthatatlan egységben áll egymással, és hogy ebből az egységből a legszerencsésebb és a legvégzetesebb következmények származhatnak az egyénre nézve.

Ismét emlékeztetünk Marx módszerére, amely szerint a majom anatómiáját az emberéből kell megmagyarázni; ez a módszer segít bennünket ahhoz, hogy a mágia jelenségét történelmileg megközelítve helyesen megértsük, éspedig annak az útnak a megismerése révén, amely tőle hozzánk vezetett.

Frazer és Taylor szerint a természeti erők megszemélyesítése viszonylag késői korból származó analógia. Mint már kiemeltük, még az élményszerűen rögzített szubjektum-objektum viszony is a munkának s a munkafolyamatok tapasztalatainak a terméke, mert egyrészt azt feltételezi, hogy az ember a környezetét tevékenysége – viszonylag uralt – munkaterületének fogja fel, másrészt, hogy olyan személyiség lépett fel, aki – bizonyos fokig – tudatában van cselekvésében, alkalmazkodásában stb. megnyilvánuló képességeinek és korlátainak. Ezért a szokássá vált munkatapasztalatoknak már tekintélyes magaslatra kellett eljutnia ahhoz, hogy a megszemélyesítő analógiás

következtetések kibontakozhassanak. Az ilyen élmények legáltalánosabb része természetesen minden viszonylag alacsony fejlődési fokon közös: az ember olyan akadályokba ütközik, amelyeket meglevő erőivel és ismereteivel nem győzhet le. Mivel érzései és gondolatformái még közvetlenek, ismeretlen erőt sejt mögöttük, és megkísérli, hogy az emberi tevékenységnek alávesse, vagy legalábbis számára kedvező irányba befolyásolja azt. Ami az itt létrejövő, képzelettel áthatott, érzelemszerű analógiák és analógiás következtetések fokait illeti, a döntő mozzanat közvetlenségük. Frazer helyesen emeli ki „hogy a primitív varázsló a varázslást csak gyakorlati oldaláról ismeri". Ebből következnek további jellemvonásai: „Nem könyörög semmilyen magasabb hatalomnak. Nem akarja semmilyen ingatag és szeszélyes lény kegyét megnyerni. Egyetlenegy borzalmas istenség előtt sem alázkodik meg."[43] Csakis és kizárólag az a feladata, hogy pontosan és helyesen alkalmazza azokat a „szabályokat", amelyeket gyakorlata az ismeretlen erővel szemben kialakított; a legcsekélyebb óvatlanság nemcsak kudarcra vezetne, hanem a legnagyobb veszélybe is döntené. A varázsló ezeket az „erőket" tehát „élettelen dolgokként", úgyszólván technológiailag (szertartásos-mágikus módon) kezeli, nem pedig vallásosan. A mágiára a vallással ellentétben az általánosítás alacsonyabb foka és a közvetlenség nagyobb uralma jellemző; a külső és belső világ felismerhető határai elmosódottabbak, és jobban átfolynak egymásba, mint a vallásos-animisztikus korszakban. A külvilággal kapcsolatos etikai-vallásos viszony hiánya tehát nem jelenti azt, hogy a mágiában már megvan a későbbi materialista világfelfogás csírája, hanem csupán a mindennapi élet már ismert spontán materializmusának primitív megnyilvánulását láthatjuk benne; ezzel szemben Read az animizmusban helyesen pillantja meg az idealizmus

[43] J. Frazer: I. m. 70.

első világnézeti jelentkezését. A mágiában az ellentmondásosság későbbi tendenciái még nem differenciálódtak. A világfelfogás összes elemei a közvetlen – mindennapi, nem objektivált – mágikus gyakorlatban összpontosulnak. Amikor tehát Frazer a mágiát a „természeti törvények nem hiteles rendszerének", „hamis tudománynak és terméketlen művészetnek" nevezi, akkor e negatív módon értékelő kifejezésekben szintén bizonyos modernizálás rejlik, mivel a mindennapi valóságból az ember a mágikus fejlődési fokon még nem emelkedhetett ki, és még nem törekedhetett önálló (tudományos, illetve művészi) objektivitásra. E műszavakat csak az teszi viszonylag jogosultakká, s a valódi tényállást annyiban világítják meg, amennyiben e korszakban bizonytalanul és tudattalanul megindul valami, ami később, kibontakozása során a tudomány, ill. a művészet felé fejlődik. Amennyiben már itt bizonyos objektivációhoz jutottak, ez – éppen a mágia kiemelkedően gyakorlati jellege miatt – közelebb áll a mindennapi valóság tendenciális minimumához, mint ahhoz az objektivációjához, amelyet az önállóvá vált tudomány vagy művészet alakít ki. Ha a későbbi, magasabb objektivációk elemeit is tartalmazza – és ez kétségtelen –, akkor ezek, különösen eleinte, teljesen alá vannak vetve a mágikus-prakticista fő tendenciáknak, sajátosságuk csak hellyel-közzel, epizodikusan és mindig tudattalanul, ha nem is véletlenül juthat érvényre.

Azt mondtuk, hogy nem véletlenül, ugyanis már a munka legkezdetlegesebb aktusa, sőt, a gyűjtögetés is feltételezi, hogy az ember – természetesen öntudatlanul – helyesen akarja visszatükrözni és meg akarja ismerni a magánvaló objektív realitást; hiszen a valóság ismeretének teljes hiánya, objektív összefüggéseinek tökéletes mellőzése szükségszerűen azonnali pusztuláshoz vezetne. A munka itt minőségi ugrást jelent a megismerésre törő tendenciák irányában. Azonban az általánosítások, a tapasztalatok viszonylag magas foka szükséges ah-

hoz, hogy meg lehessen tenni az első lépéseket ebben az irányban, hogy meg lehessen szabadulni az uralkodó mágikus tendenciáktól, amelyek épp az objektív valóság ismeretének hiányán alapulnak. A közvetlenül szétválaszthatatlan egység ellenére meg kell állapítani, hogy a munkatapasztalatok, illetve a mágikus gyakorlat során létrejövő általánosítások objektíve szétválnak egymástól. Az előbbiekből lesz majd a tudomány, az utóbbiak pedig – mint Gordon Childe helyesen kimutatta – többnyire gátolják ezt a fejlődést. Ez az ellentét persze – noha a fejlődés irányvonalát tekintve fennáll – nem abszolút. Kölcsönhatások mindig adódnak, úgy hogy Pareto – ezt már korábban említettük – bizonyos joggal beszélhetett róluk. Mindez, rendkívül általános értelemben, hasonlít a mindennapi gondolkodás szerkezetéhez. Emellett azonban nem feledkezhetünk meg arról az alapvető különbségről sem, hogy a civilizáció mindennapjainak – tudatosan vagy tudattalanul – mindig rendelkezésére állnak a fejlett tudomány és művészet eredményei. Noha sajátos lényegüket olykor súlyosan is eltorzíthatja, hogy a tudomány s a művészet e mindennapok gyakran pillanatnyi-gyakorlati érdekeinek van alárendelve, de az objektív valóság fölött összehasonlíthatatlanul magasabb, minőségileg más szinten uralkodik, mint a mágikus korszak gondolkodásmódja. Ez az éppen most hangsúlyozott szerkezeti hasonlóság ennélfogva csak a legeslegáltalánosabb értelemben fogadható el, de az egyes esetekre analogizáló módon nem alkalmazható.

A mágikus korszak kezdetlegességének az a következménye, hogy az objektív valósággal szemben tanúsított zűrzavaros, közvetlenül gyakorlati magatartásmódja idealista irányban fejlődik tovább. G. Thomson szabatosabban jellemzi a mágikus állapotokat, mint Frazer vagy Tylor. Ezt írja: „A primitív mágia alapja az a hiedelem, hogy amennyiben az ember megteremti a valóság fölötti uralma illúzióját, akkor ténylegesen

is úrrá lesz fölötte. A mágia illuzórikus technika, és az a célja, hogy mintegy kiegészítse a reális technika hiányát. Minthogy a termelés alacsony színvonala következtében az ember igen keveset tud a külvilágról, az előzetesen végrehajtott rítusban látja a valóságos vállalkozás sikerének okát. Ugyanakkor azonban a mágia a cselekvés vezérfonalaként involválja azt az értékes igazságot, hogy az ember szubjektív magatartása valóban megváltoztathatja a világot."[44] Kézenfekvő, hogy ilyen csekély, enyhén szólva hiányos valóságismeret mellett, amelynek azonban objektíve értékes részei a munkatapasztalatokon alapulnak, a munkafolyamat szubjektív oldalát: a célkitűzés időbeli elsőbbségét mint okot, és az objektív eredményeket mint következményt, előbb általánosítják és rendszerezik, mint az objektív valóság rendkívül töredékesen ismert elemeit. És mivel, mint már kiemeltük, ezen a fokon az analógia az általánosítás és a rendszerezés legfőbb gondolati eszköze, természetesnek látszik, hogy az ember a mágián idealista irányban lép túl, és a munkafolyamat mintájára megszemélyesíti az ismeretlen erőket. Ez az út az animizmushoz és a valláshoz vezet. Nem a „szellemek" létének elfogadása a döntő. Ez, mint Frazer kimutatta, már a mágiában megtörténhet, ami minden további nélkül érthető, hiszen a munkafolyamat szubjektív oldalának elemi általánosításáról van szó. De ez az analogizálás a mágiában az összes többi megfigyeléssel azonos szinten mozog; csak amikor a megszemélyesítést önmagukról vallott felfogásuk összes jellemvonásaival felruházzák, akkor lépnek új kapcsolatba a szellemekkel; természetesen itt számtalan átmenet is van, amelyeket azonban nem kell közelebbről megvizsgálnunk. Frazer a döntő különbségre helyesen mutat rá: „Igaz ugyan, hogy a mágia gyakran foglalkozik a szellemekkel, akik személyesen cselekvő lények, ahogy a vallás is feltételezi őket. De mindenütt, ahol szokásos formában teszi ezt, ugyanúgy kezeli e lé-

[44] Thomson: Aischylos és Athén, Gondolat, 1958. 21. k.

nyeket, mint az élettelen dolgokat, azaz erőszakhoz és kényszerhez folyamodik velük szemben, ahelyett hogy – a vallás módjára – kiengesztelné és jóindulatra hangolná őket maga iránt."[45] Ezért a külvilággal való etikai-vallásos vonatkozások hiánya, a fejlődés folyamán etikussá váló, idealista elképzelésekkel összehasonlítva, nem jelent magasabb, „materialistább" fokot, hanem a primitív fok lényeges jellemvonása. Az idealizmust, mint haladást, itt úgy kell felfognunk, mint a rabszolgaságot, amely szintén továbbfejlődést jelent a kannibalizmushoz képest.

Frazer egyik igazi érdeme, hogy a mágikus elméletet és gyakorlatot elemezve hangsúlyozza, milyen fontos az utánzás, mint az ember és az objektív valóság közti viszony elemi ténye. Ezt ugyan kifejezetten csak azzal kapcsolja össze, amit a mágikus elképzelés körében „a hasonlóság törvényének" nevez, vagyis azzal, hogy hasonló mindig hasonlót hoz létre, azonban, ha közelebbről szemügyre vesszük a mágia Frazernél szereplő másik jellegzetességét, „hogy azok a dolgok, amelyek egyszer már kapcsolatban álltak egymással, a távolból, fizikai érintkezésük megszűnése után is tovább hatnak egymásra",[46] akkor láthatjuk, hogy itt szintén döntő szerep jut az utánzásnak. Ez érthető is. Hiszen éppen az utánzásban jut kifejezésre az a primitív, közvetlen-gyakorlati mód, ahogy az ember a valóság – viszonylag – közvetlen visszatükröződésére reagál. Aránylag hosszú fejlődésen kell keresztülmenni, meglehetősen messzire el kell távolodni a közvetlenségtől, s az analogizálásnak – igaz, hogy még kifejletlen – oksági szemléletté kell átalakulnia ahhoz, hogy az emberek belássák: olyan módszerekkel kell hatniuk a természetre, amelyek közvetlenül nem hasonlítanak már a visszatükrözött jelenséghez (de lényegéhez és törvényszerűsé-

[45] J. Frazer: I. m. 74.
[46] I. m. 15.

géhez igen). Gondoljunk csak arra, hogy a legprimitívebb szerszámok az eleinte véletlenül talált, később összegyűjtött kövek egyszerű utánzatai voltak. A kezdeti fokozat leleteinél egyáltalán nem olyan könnyű az eredetit az utánzattól megkülönböztetni. Csak sokkal később jönnek létre azok a szerszámok, amelyek a lényeget, a munka hasznossági hatását úgy érik el, hogy formájuk a cél és az eszköz viszonyának megismeréséből származik. Minél differenciáltabbá válik a munka, annál inkább nyernek a szerszámok önálló – technológiailag meghatározott – formát, annál kevésbé utánozzák ezen a területen a közvetlenül talált tárgyakat. Ettől lényegesen különbözik a szubjektív oldal: a munka gyakorlatában bevált mozgások stb. utánzása. E téren az utánzás – sok változatban, egyre összetettebben – továbbra is a munka, a munkatapasztalatok folytonosságának egyik állandó princípiuma marad. Minél inkább vonatkozik tehát az emberre az utánzás, annál gyümölcsözőbben hathat magasabb fejlődési fokokon is.

Magától értetődik, hogy a legprimitívebb ember minőségileg magasabb fokon áll, mint a legfejlettebb állat, már csak azért is, mert a visszatükröződés és utánzás tartalmát a nyelv és a munka közege hordozza, még ha csupán gyűjtögetés is a munka. Az utánzás tehát még a primitív embernél sem teljesen spontán többé, gyakran tudatosan egy célra irányul, és ezáltal meghatározott módon túlmegy a közvetlenség állapotán. Az utánzás emberi formájában már viszonylag kialakult szubjektum-objektum viszonyt tételez fel, hiszen világosan egy meghatározott tárgyra: az ember környezetének egyik részére, mozzanatára irányul, tehát bizonyos mértékig tudatában van már annak, hogy ez az objektum szemben áll a szubjektummal, tőle függetlenül létezik, és bizonyos körülmények között a szubjektum aktivitása módosíthatja is. Ez a függetlenség persze főként érzésszerűen, élményszerűen van jelen szorongás stb. formájában. Annak ősi alakja ez, amit a mindennapi élet spon-

tán materializmusának neveztünk. Minél határozatlanabbul, érzelemszerűbben és szétfolyóbban jelenhet meg itt a külvilág objektivitásának gondolata, annál egzaktabbá, „előírásosabbá" kell a külvilágot utánzó mágikus reprodukciónak válnia. Természetszerűleg ez a tárgynak és változása „törvényszerűségének" csak külsőleges, jelenségszerű jellemvonásait ragadja meg (pl. tavasz jön a tél után). De az adottságok elmosódott volta és az ismeretek szegénysége miatt ezeket a jelenségeket lényeges vonásokként rögzítik, és egzakt rögzítésükben azt a mágikus eszközt látják, amely az utánzás révén a kívánt eredményt (pl. a tavasz visszatértét, jó aratást stb.) elővarázsolhatja. Minél inkább követelik meg ezek az utánzások sok ember együttműködését (közös táncok stb.), annál inkább ügyelnek a rituális egzaktságra. Ez a helyzet csábítja Frazert arra, hogy a mágia „elméletében" „áltudományt", gyakorlatában, vagyis az utánzásban pedig „álművészetet" lásson.[47] Ezzel egyrészt meglazítja az elmélet és a gyakorlat közvetlen egységét, másrészt egy későbbi mérték alkalmazásával az egész helyzetet modernizálja. Azok a valósággal kapcsolatos magatartásmódok, amelyek később tudományként és művészetként önálló módszereket vívtak ki maguknak, itt még a későbbi vallás csíráival együtt egy feloldhatatlan keverék részei, éspedig az elméletben és gyakorlatban egyaránt. Szétválasztásuk és egymással való szembeállításuk annál is félrevezetőbb, mert pl. a gyakorlat elemei (tánc, ének stb.) a művészet egyik kiindulópontjául szolgálnak ugyan, és segítenek sajátos tendenciái kialakításában, de ugyanakkor önállóvá válásukban, igazi sajátosságuk megteremtésében gátolni is szokták, sőt, olykor el is nyomják őket. Ez természetesen mit sem változtat azon, hogy a valóság konkrét visszatükröződésében, azokban a kísérletekben, amelyek a visszatükrözött világot utánzás révén akarják rögzíteni,

[47] I. m. 29. Vö. Az aranyág, Gondolat, 1965. 25.

a valóság esztétikai visszatükröződésének csírái – ismételjük: más magatartásmódokkal elválaszthatatlanul összekeveredve – objektíve megvannak. Amilyen fontos ez a megállapítás, mint a későbbi differenciálódások megértésének kiindulópontja, olyan zavarossá válik a kép, ha a tudományt és a művészetet, akár csak eltorzult formában is, e differenciálódás előtti kezdeti időszakba bele akarjuk magyarázni. Ily módon, mint már kimutattuk, megengedhetetlenül modernizálnánk a kezdeti szakaszt, s egyúttal a tudományos és művészi visszatükröződés sajátosságát is eltorzítanánk. Ez utóbbi néhány alapvető mozzanatában (nem mindegyikben) a visszatükrözött valóság utánzó rögzítéséből indul ugyan ki, de az így nyert képet minőségileg tovább kell fejlesztenie, és át kell alakítani ahhoz, hogy tulajdon önállóságában tételezhesse magát. A tudománynak pedig az egész, közvetlenül utánzó „módszeren" túl kell haladnia, az elemzés és a szintézis objektív mértékek felé vivő új útjait kell felkutatnia ahhoz, hogy megtalálhassa a visszatükrözött valóság feldolgozására alkalmas, önálló módszerét. A közvetlen utánzás túlhaladását mindkét esetben az teszi lehetővé és szükségszerűvé, hogy az ember az objektív valóságot egyre nagyobb mértékben hódítja meg, és mivel ennek során az ember egyre nagyobb hatalmat szerez saját szubjektivitása, testi és szellemi erői felett, lehetővé és szükségszerűvé válik, hogy a közvetlen utánzást maga mögött hagyja.

Csak ha – mintegy gondolati kísérlet útján – kiiktatjuk mindezeket a vívmányokat és képességeket, amelyeket az ember egy sokezer éves fejlődés során szerzett, rekonstruálhatjuk a mágikus korszak szerkezetét, és annak a módnak a tartalmát és formáját, ahogyan a valóságot visszatükrözi. A legnagyobb nehézséget azok a modernizálások okozzák, amelyek a mai emberek valamiféle „mély" vágyát „világnézetként" kezdeti korszakokba vetítik bele, és azt állítják, hogy onnan kiindulva – és azzal ellentétbe állítva – megértik a jelent. Ezzel szemben

le kell szögezni, hogy a primitív világképnek természetszerűleg épp „világnézeti" oldala fejlődött ki a legkevésbé, és hogy ez még az önmagában véve helyes egyedi észleléseket is úgy értelmezte, hogy fantazmagorikus, zűrzavaros jelleget kaptak. Ezért nagymértékben jogosult Engels bursikóz kifejezése, aki azt mondta, hogy e korszak „világnézete" és magasabb fokokon is megtalálható részleges továbbélése „őseredeti hülyeség", és teljesen igaza volt akkor, amikor szőrszálhasogatásnak bélyegezte azt az eljárást, amely meg akarja keresni e „hülyeség" minden egyes formájának stb. gazdasági okát; ugyanakkor azonban azt is megállapította, „hogy a gazdasági szükséglet" természetesen akkor is „a természet mind alaposabb megismerésének fő hajtóereje volt".[48] Mi csak azt kívánjuk itt megállapítani, hogy ez a megismerés, bármilyen „hülyeségek" voltak is általánosító megokolásai és összefoglalásai, magában véve bizonyára sokkal nagyobb területet fogott át, mint ahogy az ember merőben elméletileg elképzelné. Különösen nagy lehetőségek nyíltak arra, hogy a kezdetben bizonyosan rendkívül gyér ismereteket az alapok forradalmasítása nélkül is bővíthessék.

A legprimitívebb mágikus fejlődési fokot tehát az jellemzi, hogy a külvilágból merített, állandóan gyarapodó helyes egyedi ismeretekhez és a külvilág meghódítására törő szakadatlanul növekvő emberi képességekhez ezeket az objektíve semmivel meg nem okolt „hülye" magyarázatkísérleteket fűzik. Az egyre gyarapodó egyedi ismeretek és az ezeken alapuló irreális világnézet és általánosítás közti eltérés olykor szükségszerűen növekedik, még jóval azután is, hogy ez utóbbi az „őseredeti hülyeség" fokozatát túlhaladta, hogy a gondolkodás a pusztán közvetlen analogizálásról egy többé-kevésbé fejlett ok-

[48] Engels – K. Schmidtnek, 1890. október 27-én. Marx–Engels: Válogatott művek, II. Kossuth, 1963. 483.

sági szemléletre tért át, és ezáltal az idealista, önállósítva antropomorfizáló burok mögül egyre inkább kiviláglanak azok az ismeretek, amelyeket az emberek a külvilágról és önmagukról valóban megszereztek. Vico ezért ezt a gondolkodást joggal jellemzi úgy, hogy „fantasztikus univerzáliákkal" vagy nembeli fogalmakkal (Gattungsbegriffen) dolgozik.[49] Az emberi ismereteknek tehát viszonylag széles körűeknek és mélyeknek kell lenniük ahhoz, hogy a mítoszok, a „fantasztikus univerzáliák" stb. materialista bírálatára sor kerülhessen.

Az emberiség szellemi munkamegosztásának azok a formái, amelyekről a civilizált emberek ma már alig tudják elképzelni, hogy történelmileg alakultak ki, és amelyeket a legjelentősebb filozófusok (például Kant) az ember lényegéhez ontológiailag hozzátartozó, örök magatartásmódok és objektivációk közé soroltak, hosszadalmas történelmi fejlődés során, fokozatosan jöttek létre. Ebből a szempontból figyelemre méltó, hogy a korábbi fejlődési fokokon milyen kevéssé ismerték azokat az etikai és a szó szoros értelmében vallási magatartásmódokat, amelyek az embereket a világhoz (túlvilághoz) és önmagukhoz fűzték. Már utaltunk Frazer egyik ilyen megállapítására. Linton és Wingert ezt írják a polinéziaiak világfelfogásáról: „Az egész koncepció mechanikus és személytelen volt, és sem a bűnt, sem a szándékos büntetés eszméjét nem tartalmazta"; az istenekkel „manipuláltak", és a papok egy ilyen technika „gyakorlott kézművesei" voltak.[50] A szertartás és a rítus Tylor szerint is „eszköz arra, hogy az ember szellemi lényekkel érintkezzék, és befolyásolja őket, végcélja tehát éppoly közvetlen és gyakorlati, mint bármilyen kémiai vagy mechanikai eljárásé . . ."[51]

[49] G. B. Vico: Az új tudomány, Akadémiai, 1963. 272.

[50] R. Linton and P. S. Wingert in collaboration with R. D'Harnocourt: Art of the South Seas, New York, 1946. 12. k.

[51] E. B. Tylor: Die Anfänge der Kultur. II. Leipzig, 1873. 363. k.

És az etikára vonatkozólag: „A vadak animizmusa ... csaknem teljesen nélkülözi azt az *etikai elemet*", amely később a vallásokban oly nagy szerepet játszik. Az etika „a saját talaján, a hagyomány és közvélemény talaján" jön létre, „és viszonylag független a vele egyidőben létező, animisztikus hittételektől és rítusoktól". Ezt az állapotot nem „erkölcstelennek", hanem „erkölcs nélküli"-nek nevezi.[52]

Tylor itt nemcsak azon fejlődésvonalak helyességét igazolja, amelyeket mások nyomán megrajzoltunk, hanem egy másik rendkívül fontos kérdésre is rámutat. Fejtegetéseiből kiviláglik, hogy a valóság visszatükröződésének és az emberi reakcióknak azok a formái, amelyeket az „etika" műszóval szoktunk jelölni, szintén egy hosszú történelmi fejlődés termékei, a mágikus-animisztikus-vallási elképzelésektől függetlenül fejlődtek ki, és csak viszonylag későn szövetkeztek – rendkívül ellentmondásos módon – a vallással. Csak az osztályok kifejlődésével merül fel egy mégoly primitív etika szükségszerűsége. Csak ebből a talajból nőnek ki ugyanis olyan társadalmi kötelezettségek, amelyek az egyes emberek közvetlen szükségleteivel és érdekeivel nem esnek már közvetlenül egybe, sőt, kifejezetten ellentétesek vele. A kötelesség tehát mind jogi, mind etikai értelemben csak az ősközösség felbomlásával, az osztályok keletkezésével együtt jön létre. Engels, épp a mi problémánkkal kapcsolatban, mintaszerű képet ad a korábbi állapotokról: A törzsön „belül még nincs különbség jogok és kötelességek között; az a kérdés, vajon a közügyekben való részvétel, a vérbosszú vagy annak megváltása jog-e vagy kötelesség, az indián számára fel sem merül; ez éppoly képtelennek tűnnék fel előtte, mint az, hogy evés, alvás, vadászás jog-e vagy kötelesség."[53] Nem tartozik ide, hogy milyen konkrét

[52] I. m. 360.

[53] Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. MEM, 21. köt. 140. k.

formákban zajlott le ez a fejlődés. Itt csak azt kell megállapítanunk, hogy a vicói „fantasztikus univerzáliák", amelyekben az ember a világ összefüggéseit még hosszú ideig látja, most már nem csupán a természet, hanem – egyre növekvő mértékben – a társadalom visszatükröződései is. Az emberek együttműködése és együttélése többé már nem „természetes" és magától értetődő állapot, amelyet, még ha alkalmilag egy-egy konfliktus fordul is elő, a napról napra ható hagyomány, szokás, a spontán közvélemény kellőképpen szabályozni tud. Most ez problémává vált, amelynek megoldására, egy önmagában ellentmondásos társadalom fenntartására és újratermelésére, az embereknek új objektivációkat, új magatartásmódokat kell kialakítaniuk; így jött létre az etika is.

Frazer helyesen emeli ki a mágia és a vallás ellentétét. Ezt azonban azzal a megjegyzéssel kell kiegészítenünk – és ehhez mind ő, mind mások nagyon sok anyagot gyűjtöttek össze –, hogy a vallások a mágiát többnyire megszüntetett mozzanatként felveszik és megőrzik magukban. Ahol pl. az ember és az Isten viszonyába közvetítésképpen pontosan betartandó szertartásokat, pontosan előírt szavakat, taglejtéseket stb. iktatnak, hogy az istenséget kedvezően befolyásolják, és a kérések meghallgatására hangolják, nyilvánvaló, hogy a vallás szerves alkotórészeként mágikus tendenciák jelentkeznek. Minél kifejlettebb egy vallás, minél mélyebben akar az etika problémáiba behatolni, minél mélyebb rétegekben kell rítusainak a magatartást meghatározniuk, annál feltűnőbben mutatkozik meg, hogy mennyire belemerült a mágikus elképzelésekbe. Ez a két ellentétes tendencia természetesen nem élhet mindig békésen együtt egymással; gyakran – és a történelem során egyre növekvő mértékben – robbannak ki heves harcok a mágikus és a „tisztán" vallásos elképzelések képviselői között. Amikor megkísérlik, hogy egy vallást teljesen megszabadítsanak mágikus hagyományaitól, akkor gyakran éppen magát a vallást jut-

tatják mély válságba. E válságok történelmileg rendkívül sokféle formáit, amelyek közül néhány, mint pl. a képrombolás, a vallás és a művészet kapcsolatának mágikus alapjait is érinti, itt nem kell megvizsgálnunk. Számunkra csak az a fontos, hogy – az ellentmondások ellenére, amelyek válságokba csaphatnak át – a mágia, az animizmus és a vallás között történelmi folyamatosság van; a fejlődés fő vonalaként az az irányzat jutott túlsúlyra, amely állandóan növeli a világnézet szubjektivizmusát, a természet és társadalom hatékony erőit fokozódó mértékben antropomorfizálja, és arra törekszik, hogy az élet teljességére alkalmazza e szemléletet s azokat a parancsokat, amelyek belőle következnek.

Ugyanakkor természetesen a munka ősi, de világnézetként nem tudatos materializmusa is szükségszerűen tökéletesedett. Hiszen kevés olyan korszaka volt az emberiségnek, amikor ennyire növelte uralmát a természet felett. (Elég, ha a bronz és a vas alkalmazásának szerepére gondolunk.) Minél jobban kifejlődik a két irányzat, összecsapásuk, konfliktusuk annál elkerülhetetlenebbnek látszik. Ez azonban csak látszat; a történelmi valóságban a konfliktus többnyire letompul, csak ritkán vívják meg igazán és következetesen a harcot. Ismét nem feladatunk itt, hogy e probléma részleteit megvizsgáljuk. Csak egy jellegzetességet kell kiemelnünk, amely fejtegetéseink szempontjából nagyon fontos; hordereje majd később mutatkozik meg teljes egészében. Arról van szó, hogy a vallásban a valóság visszatükröződésének gondolati-érzelmi feldolgozása jellegét tekintve közvetlen és hasonlít a mindennapi gondolkodáshoz. A mágia tárgyalásakor már rámutattunk erre a szerkezeti hasonlóságra, és ezt azzal egészítettük ki, hogy a vallásosság legyőzi ugyan, de nem semmisíti meg primitív előfutár-stádiumait; a megszüntetés itt hegeli értelemben egyúttal megőrzést is jelent.

Ezzel természetesen nem akarjuk szerkezetileg egyszerűen

azonosítani a mindennapokat és a vallást. Mindenekelőtt a vallás már nagyon hamar intézményszerű objektivációkat hoz létre; ezek egészen különfélék lehetnek, a kuruzsló állandósított funkciójától a világegyházakig. Ezenkívül néhány vallásban idővel kialakul a dogmák pontosan meghatározott, objektív összefüggése, amelyet a teológia tovább ésszerűsít és rendszerez. Így hát itt olyan objektivációk jönnek létre, amelyek formálisan, egyes jellemvonásaikat tekintve, részint a társadalmi szervezetekkel, részint a tudománnyal tartják a rokonságot. Itt az a feladat, hogy a vallásos objektivációk különleges sajátosságát legalább fő vonásaiban röviden vázoljuk: így tudjuk kimutatni, hogy szerkezetileg a mindennapokhoz állnak közel. A döntő mozzanat ismét az elmélet és gyakorlat közvetlen kapcsolata. Ez minden vallásos „igazság" lényeges ismérve. A tudomány igazságainak természetszerűleg rendkívüli gyakorlati következményei vannak; sőt, túlnyomó részüket gyakorlati szükségletek hívták életre. Azonban amíg egy tudományos igazság gyakorlativá válik, mindig a közvetítések igen bonyolult folyamatán kell végighaladnia. Minél fejlettebbek a tudományos eszközök, és ennélfogva minél intenzívebben hatnak a mindennapi élet gyakorlatára, annál terebélyesebbé és bonyolultabbá válik ez a közvetítési rendszer. A tényállást világosan bizonyítja, hogy a modern természettudományok kifejlődésével a merőben tudományos eredmények elméleti konkretizálása és gyakorlati hasznosítása végett külön technikai tudományok jönnek létre. Természetesen, amikor a végső gyakorlati felhasználásra kerül sor (például a munkapadoknál), ismét közvetlen magatartás alakulhat ki a tudomány – objektíve rendkívül közvetett – eredményeivel szemben. Felhasználóiknál minden bizonnyal ez a helyzet; az átlagos embernek, aki orvosságot vesz be, repülőgépre ül stb., többnyire fogalma sincs annak valódi összefüggéseiről, amit használ. Egyszerűen csak igénybe veszi, miközben a szakemberek ki-

jelentéseibe vetett „hit"-re és azokra az empirikus tapasztalatokra támaszkodik, amelyek szerint a mindenkori konkrét, felhasználásra kerülő dolog megbízható volt. Az aktív felhasználó (pilóta stb.) persze összehasonlíthatatlanul többet tud az összefüggésekről. A dolog lényege azonban az, hogy általában neki sem kell a legfontosabb tudományos alapokhoz visszanyúlnia, és valóban nem is nyúl vissza, csak a legritkább esetekben. Az átlagos gyakorlat számára tökéletesen elég, ha a tekintélyekbe vetett „hit"-tel alátámasztott, empirikusan összegyűjtött tapasztalatokra hagyatkozik. Itt világosan láthatóvá válik, hogy noha a tudomány az élet egyre nagyobb területein lesz úrrá, ez a mindennapi gondolkodást semmiképp sem szünteti meg, és nem helyettesíti a tudományos gondolkodással; ellenkezőleg, olyan területeken is reprodukálódik, ahol korábban a mindennapi élet tárgyaival stb. sokkal kevésbé közvetlen kapcsolatban állt. Bizonyos, hogy manapság sokkal kevesebb embernek van megalapozott tudása pl. azoknak a közlekedési eszközöknek a működési elvéről, amelyeket használ, mint a régebbi korszakokban. Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy a tudományos ismeretek eddig el sem képzelhető mértékben terjedtek el a tömegek között. Ellenkezőleg. Épp ezen egymásnak ellentmondó tendenciák eleven dialektikája teremti meg a mindennapi gondolkodás szakadatlan reprodukálásának alapját.

Nem véletlenül használtuk imént a „hit" szót. Ugyanis többnyire, amikor valamiféle elméleti megállapításból közvetlen gyakorlati következtetéseket vonnak vagy vonhatnak le, illetve ilyen következtetéseket kell levonniuk – és a mindennapi élet cselekményeinek túlnyomó többsége ilyen –, a tudományos bizonyítékok helyét szükségszerűen a hit foglalja el. Persze a „hit" kifejezés az ilyen esetekben voltaképpen nem pontos. Igaz, hogy ellentétben áll a tudással és a megismeréssel, de mindenekelőtt az jellemzi, hogy nem akar bi-

zonyítani, vagy hiányzik ehhez a konkrét lehetősége stb. Ily módon azonban az ilyen tevékenység a vélekedéshez kerül közel, amelyet a logikai terminológia a tudással szokott szembeállítani. Kant, amikor a vélekedést a hittől elhatárolja, éppen arra a mozzanatra helyez nagy súlyt, hogy az előbbi már közelebb áll a tudáshoz, a bizonyításhoz: „Ha objektív, noha tudatilag ki nem elégítő okokból valamit igaznak tartanak, tehát pusztán *vélnek*, ez a *vélekedés* mégis az ugyanilyenfajta okok fokozatos kiegészülése révén végül *tudássá* válhat." Ezzel szemben a hit Kant szerint ott keletkezik, ahol az ilyen továbbfejlődés tárgyilag lehetetlen: „Mármost minden *hit* lényege az, hogy valamit szubjektíve kielégítő, objektíve azonban *tudatilag* ki nem elégítő módon igaznak tartanak; tehát a *tudással* szembeállítják."[54] Filozófiai rendszere axiomatikájának szempontjából teljesen érthető, hogy Kant a hitet és a vélekedést ilyen mereven állítja egymással szembe; ez a rendszer csak így illesztheti össze szisztematikusan a megismerést, az etikát és a vallást, csak így teremtheti meg az összefüggést köztük. A mindennapi gondolkodásban azonban nemcsak az az objektív lehetőség játszik fontos szerepet, hogy az ember a vélekedéstől a tudásig továbbhaladjon, hanem egyúttal ennek akarata is. Mindegy, milyen társadalmi okok hatnak itt – néhányat már felsoroltunk –, aktualizálódásuk a vélekedés gondolati képződményét, amely objektíve a tudás lehetséges előfoka, szubjektíve, éspedig szociálpszichológiai módon, a hit egyik alfajává változtatja át. Ma pl. a valószínűségszámítás segítségével megállapítható, hogy lottón az öt szám bármelyik tetszés szerinti kombinációja egyformán esélyes, a játékos azonban egy álom stb. alapján „hisz" abban, hogy az ő számainak feltétlenül nyerniük kell. Annak az ob-

[54] I. Kant: Was heisst sich im Denken orientieren? Kant: Werke, Phil. Bibl. V. Leipzig, 1905. 156.

jektív lehetőségnek, amely a vélekedést tudássá fejleszti tovább, az ilyen „hit"-re egyáltalán nincs befolyása. A példa természetesen végletes. A mindennapi élet tényeinek sokaságáról azonban bizonyára hasonló struktúrát lehetne kimutatni, és ezt – a most tárgyalt ismeretelméleti meggondolások ellenére is – a szubjektív tevékenység lényegét tekintve, a legprecízebben a „hit" műszóval jelölhetjük.

Itt kétségtelenül világosan kitűnik a mágikus korszak és a mindennapok közti szerkezeti rokonság, amelyről már beszéltünk. Különösen akkor nyilvánvaló ez, ha arra gondolunk, hogy a varázslók a transzcendens hatalmakat bizonyos fokig „technológiailag" kezelték; ez tehát az ismeretlen (szubjektíve transzcendensként átélt) lényeg és a konkrét esetekben alkalmazott, szokássá vált öntudatlan magatartás keverékének az a szerkezeti modellje, amely, mint láttuk, a mindennapokban is megtalálható. Nem lehet elég élesen kiemelni, hogy a mágia és a hétköznapok közti rokonság pusztán szerkezeti jellegű; ha tartalmilag közelítjük őket egymáshoz, misztifikáció, meg nem engedhető analogizálás lesz az eredmény. Még ha egy mai ember babonás „rítusokat" követ is (jobb lábbal kel fel stb.), érzelmei tartalmának, képzeteinek stb. semmi közük sincs a mágikus korszak tartalmaihoz. Hiszen ennek érzelem- és gondolatvilágát még akkor sem reprodukálhatnánk, ha sokkal pontosabban ismernénk az összes itt számba jövő körülményt, amiről a mindennapi életben természetesen szó sem lehet. A babonának csak legáltalánosabb formái terjedhetnek hagyomány útján; a megvalósulást, az átélt tartalmat mindig a jelen szolgáltatja. A hit valódi problémája azonban csak akkor merül fel, amikor az animizmus és később a vallás legyőzi a mágikus korszakot. Ekkor a probléma azonnal napvilágra bukkan, éspedig úgy, hogy a szubjektív magatartás meghatározott érzelmi hangsúlyt kap. A vallásos hit érzelmi nyomatéka alig hasonlítható össze annak ér-

zelmi nyomatékával, amit a mindennapi életben jelöltünk ezzel a műszóval. Gondolatilag és érzelmileg minden bizonnyal egymástól nagyon elütő tevékenységet folytatok, aszerint hogy abban „hiszek"-e, hogy repülőgépem nem zuhan le, vagy abban, hogy Krisztus feltámadt. Sőt, a vallásos hit során fellépő nyomaték a gondolati elemnek is olyan hangsúlyt ad, amely a mindennapi gyakorlatban egyébként csak kivételesen van jelen: azt ugyanis, hogy mind tartalma, mind gyakorlati következményei az egész embert érintik, hogy az a mód, ahogyan e tartalmat fogadja, ahogy reagál rá, meghatározza egész sorsát. Tehát a szándéknak mind szubjektív, mind objektív értelmében – a mindennapi élet „hit"-re alapozott, partikuláris cselekvéseivel ellentétben – valami egyetemes ügyről van szó. Ebből az egyetemességből és a benne rejlő kötelezettségek köréből ered a vallásos hitnek az a nyomatékos akcentusa, amely e hitet a mindennapi gondolkodás hasonló tevékenységeitől olyan élesen megkülönbözteti.

A vallásos magatartás érzelmileg nyomatékos jellege csak akkor jöhet létre, és virágozhat fel, ha az egész embert legalábbis részben etikusan, etikai aláfestéssel ragadja meg. Mert a mágikus korszakban is (és nem ritkán a későbbi mindennapi életben) olyan tevékenységekről, döntésekről stb. van szó, amelyek egyenesen az ember javáról és bajáról, sőt, létéről határoznak. Ilyen esetekben természetszerűleg erős érzelmi hangsúly jön létre; mivel azonban a siker vagy kudarc külsődleges-gyakorlati szabályok alkalmazásától függ, az emóciókból hiányzik az a befele fordulás, az a saját személyiség belső alapja felé irányuló reflexió, amely a vallásos nyomaték lényeges mozzanata. (Hogy vizsgálódásainkat ne bonyolítsuk túlságosan, eltekintünk egyrészt a mindennapi életnek azoktól az eseményeitől, amelyekben az etikai komponens szerepet játszik, másrészt a vallásos magatartásnak azoktól a megnyilvánulási formáitól, amelyekben a mágikus maradványok

még dominálnak.) A vallásos érzelmi nyomaték tehát valami elvileg transzcendensre, a valódi földi élet túlvilágára irányul; még ha nem a halál, nem az én halál utáni megőrzése és sorsa a konkrét téma, még ha a mindenkori vallásos tevékenység kiinduló- és végpontja közvetlenül evilági is, a konkrét egész ember és vallásos törekvése tárgya közé valami elvi transzcendencia csúszik; ez nem egyszerűen ismeretlen, hanem olyasmi, ami – az élet normális eszközeivel – elvileg megismerhetetlen, de helyes vallásos magatartás segítségével az ember legbensőségesebb birtokává válhat. Az így létrejövő feszültség, amelynek rendkívül elütő típusait természetesen itt még csak nem is jelezhetjük, a vallásos hit érzelmileg nyomatékos jellegének alapja. Mert bármennyire elengedhetetlennek fogja is fel sok vallás az ilyen célok elérése szempontjából, hogy a rítusokat, szertartásokat stb. betartsák (tehát a mágia meghatározott, persze gyakran módosított, gyakran mereven spiritualizált szerkezeti formáit megőrizzék), ez a szubjektumra, az egész emberre való szubjektív vonatkoztatás továbbra sem szűnik meg; a gyónásnak pl. megvannak a maga rituális keretei, a szubjektív őszinteséget azonban transzcendens hatása nélkülözhetetlen feltételének tekintik, amiről a mágiában nyilvánvalóan szó sem volt.

A mágia és a mindennapok e nyilvánvaló eltávolodása ellenére alapvető szerkezetük, az elmélet és a gyakorlat közvetlen kapcsolata mégis megmarad. Természetesen itt az elmélet fogalmát mint a hit tartalmát és tárgyát tovább kell konkretizálni. Az imént bonckés alá vettük, mi a „hit" szerepe a mindennapi életben és gondolkodásban, és arra az eredményre jutottunk, hogy itt a vélekedés egy módosulatáról van szó, amennyiben a legkülönfélébb társadalmi okok, valamint az általuk feltételezett szubjektív magatartásmódok az elmélet és a gyakorlat közti közvetlen összefüggéssel legszorosabb együttműködésben gátolják, hogy bizonyítható isme-

retté fejlődjön tovább. Ez a lehetőség sok esetben objektíve ugyan fennáll, ámde a már említett okokból nagyon gyakran úgy szokott megvalósulni, hogy a vélekedés mégsem fejlődik tovább tudássá, pl. ha valaki elveszti orvosába vetett „hitét", és ezt egy másik orvosra viszi át. A mindennapokban természetesen számos ellentétes következményekkel járó eset is adódik, főként a munka területén. A két tendencia abban különbözik egymástól, hogy a második esetben az ismeretlenek tömegéből valamit meghódít, ismertté tesz az ember, míg az első típusnál az ismeretlen világát lényegében változatlanul fogja fel. Főként a mindennapi élet elméletének és gyakorlatának közvetlen kapcsolata okozza, hogy ilyen elméleti felfogásmód jön létre. De azt is meg kell állapítani, hogy éppen ezáltal – alulról, a munkafolyamatból – olyan tendenciák válnak hatékonnyá, amelyek a megismerés, tudás és tudomány irányába mutatnak, és hogy ezek ott is, ahol a különféle társadalmi erők e vélekedést a „hit" felé terelik, a képzetek bizonyos igazolásának életbe vágó kényszerűsége következtében csak ritkán engedik meg, hogy a vélekedés eredeti célzata teljesen eltűnjön.

A vallásos magatartás is az elmélet és a gyakorlat közvetlen viszonyán alapul. Ahol mágikus maradványok uralkodnak, ott ez minden további bizonyíték nélkül nyilvánvaló. De ez a struktúra fennmarad ott is, ahol már őszinte vallásos élmények jönnek létre. Hiszen az egész emberről, illetve annak üdvéről vagy pusztulásáról van szó, amiben végső léte középpontját látja. Ez a lehető legáltalánosabb megfogalmazás egyaránt felöleli a mennyet és a poklot, a Nirvánát és a Szanszárát. Ilyen tételezés révén jönnek létre az imént elemzett fontos módosítások, mind a transzcendencia felfogása, mind az e szférában megtalálható elmélet fogalmának megragadása terén. Kezdjük a transzcendencia fogalmának tisztázásával. Láttuk, hogy a tudomány, ameddig igazi tudomány

marad, és nem változik át a tudomány eredményeivel és határaival, az emberi élet teljességében betöltött helyével és jelentőségével foglalkozó idealista-filozófiai vagy vallásos-teológiai reflexióvá, arra kényszerül, hogy az ismeretlent pusztán még-nem-ismertként tárgyalja. Ez a legvilágosabban Kantnál derül ki, aki idealista filozófusként a dolgok világát önmagába véve abszolút transzcendensnek tekinti; a tudományelmélet teoretikusaként viszont ő sem ismeri el, hogy a még ismeretlen konkrét meghódításának határai vannak. (Fejtegetéseink szempontjából lényegtelen, hogy Kant ezt a területet – metafizikailag – a jelenségek világaként értékeli, mivel módszertana éppen azt tűzi ki célul, hogy az itt elérhető ismeretek kétségbevonhatatlan objektivitását filozófiailag megindokolja.) A kérdés azonban távolról sem olyan formális, mint ahogy *A tiszta ész kritikája* mutatja. Az igazi hit – nem Kantnak a tiszta etika által desztillált hite – nem engedi meg, hogy a világot ily módon kettéosszuk; ahol – mint sok vallás esetében – ez megtörténik, a jelenség és a magánvaló dolog, a megismerés e két tárgya nem marad pátosz nélkül egymás mellett, hanem érzelmi nyomatékkal a teremtmény és az istenség, a Szanszára és a Nirvána stb. ellentétévé fokozódik. A jelenség és a lényeg közvetlenül a maga üdvét kereső szubjektumra vonatkozik, és csak e vonatkoztatás révén kapja meg tulajdonképpeni vallásos tárgyiasságát. Az a tény, hogy a szubjektív szükségletek elsődlegesek a sajátos tárgyiasság létrejöttében, a vallást a mágiával kapcsolja össze, azzal a jelentős különbséggel, hogy a kiváltó szubjektív érzéseket (félelem, remény stb.) a mágiában a mindennapi ember szükségletei, az éhség, a fizikai veszély stb. határozzák meg, míg a vallásban az alaptendenciát tekintve etikai színezetű átszellemülés játszódik le, amelyet egész általánosan a lélek üdveként jellemezhetünk. Csak ha a jelenség és lényeg tárgyiasságát ily módon tételezzük, juthatunk el mind a transz-

cendencia, mind azon elmélet sajátosságának alapjához, amely a gyakorlattal itt is közvetlenül kapcsolatban áll.

Attól a pillanattól kezdve, amikor az antropomorfizáló általánosítás demiurgoszt tételez a világ fölé, végbemegy a transzcendencia abszolutizálása is. A világ így vagy úgy, eddig vagy addig a fokig megismerhető, innen kezdve pedig megismerhetetlen, a teremtőt általános értelemben transzcendensként tételezik; a teremtő és a teremtett között fokozatosan hierarchia fejlődik ki, amelyben az előbbinek abszolút minőségi felsőbbséget tulajdonítanak. Ezt a szubjektumból kiinduló munkafolyamat patetikus általánosításából tökéletesen meg lehet érteni. A görög filozófiában is – különösképpen Platón és Plótinosz – így értékelik ezt a viszonyt: a teremtő feltétlenül magasabban áll alkotásánál. Évezredekig tartó folyamatra, a szerszámok, eszközök, sőt gépek hatalmas fejlődésére van szükség ahhoz, hogy az idealista filozófia a minden tekintetben hamisan felfogott viszonylatokat fonákjáról visszafordítsa: ez történik a hegeli dialektikában.[55] Az arányoknak ez a helyreigazítása természetszerűleg lepereg a világ vallásos felfogásáról, ugyanis ha végérvényesen szakítunk azzal, hogy a valódi ember pusztán világi teremtmény, akkor egyben lemondunk a vallásos világnézetről is.

A transzcendencia vallásos fogalmának Janus-arca van. Egyrészt a „földi értelem" és mindenekelőtt az önmagát immanensen fejlesztő tudomány számára a transzcendencia elvileg és tökéletesen felfoghatatlan. Másrészt azonban a legtöbb vallás kínál egy (vagy több) „királyi utat", amely a transzcendenciát, anélkül hogy jellegét megszüntetné, az emberi szubjektum meghitt birtokává teheti. Ennek a történelem folyamán legkülönfélébb módokon jelentkező két végletnek az együttélésében rejlik a vallásos feszültségek objektív oka: ez váltja ki

[55] Hegel: A logika tudománya, II. Akadémiai, 1957. 346.

a vallásos magatartás szempontjából oly fontos érzelmi nyomatékot, amelyről már beszéltünk. Ez a feszültség szubjektív, és az is marad, míg a szubjektív érzelmeknek (félelem, remény stb.) megfelelő objektumokat tételez, mégpedig kifejezetten úgy, hogy a megszüntethetetlen transzcendencia és a legbensőségesebb érzelmi közelség, érzelmi telítettség együtt létezik; azonban sajátos hatékonyságát csak akkor fejtheti ki, ha a két mozzanat szétválaszthatatlanul át is hatja egymást. Ennek következtében ezekben az érzelmekben (és az általuk tételezett tárgyakban) egyesülnek az emberi élet leglényegesebb ellentmondásai; mindenekelőtt az az érzés, amely, az ellentmondást megőrizve, magában foglalja részint azt, hogy milyen semmi az ember, az emberi lény az emberi és emberen kívüli kozmosz végtelenségével szemben, másrészt, hogy lénye visszavonhatatlanul egyedi. A tehetetlenség és a mindenhatóság, a töredelem és fennkölt érzések ellentmondásos egysége az élet problémáinak megfelelően a legkülönfélébb módokon konkretizálódik, pl: halál és szerelem, magány és testvéri közösség, bűnbeveszés és a lélek belső tisztasága stb. Mindebből világosan látható, hogy a hit milyen közvetlenül kapcsolódik gyakorlati következményeihez (akárcsak a mindennapok elmélete és gyakorlata, de érzelmi nyomatékkal felfokozva): a hit tartalma és a belőle folyó érzések, gondolatok, cselekedetek stb. a döntést hozó emberre nézve mérhetetlen következményekkel járnak: lelki üdve függ tőlük. Ezzel egyúttal teljesen világosan körülírtuk a transzcendencia tárgyiasságát és környezetét: a transzcendens ténylegesen ismeretlenből elvileg megismerhetetlenné vált; tehát a transzcendencia abszolút. A vallásos szféra alapvető lényegéhez tartozik, hogy önmaga és saját magatartásmódjai számára, amelyek sokrétűségébe most semmiképp sem bocsátkozhatunk bele, igényt formál annak lehetőségére is, hogy a transzcendenciát többé-kevésbé maradéktalanul legyőzze, és az egész

ember s a vallásos transzcendencia között mégis közvetlen és belső kapcsolatot – sőt, olykor egységet – hozzon létre. A hit csak ezáltal nyeri el pregnáns, sajátos jellegét; megszabadul gyanús rokoni kapcsolataitól, amelyek az elvetélt vélekedéshez fűzik, és a mindennapi életre jellemzőek; központilag elhatározó magatartásmóddá válik, miközben radikálisan szakít minden objektív megvalósulásra törekvő vággyal, amely végső soron mégiscsak minden vélekedés alapja, és a vallásos szféra antropomorfizáló, a szubjektumból objektumot alkotó lényegének megfelelően a megvalósulást határozottan szubjektív, illetve szubjektív-antropomorfizáló módon megalkotott álobjektív térre helyezi át. Amíg tehát a vélekedés még mindennapi, „hit"-té torzult formájában is a megismerés bizonyos fajta előzetes stádiuma marad, a hit eredeti vallásos értelmében igényt tart arra, hogy uralkodjék a megismerésen és a tudáson, és a lényeges valóság birtokbavételének magasabb formája legyen.

Ezért e viszony klasszikus formája Anselmus formulája, a „Credo ut intelligam"* E vizsgálódások magától értetődően nem vehetik figyelembe a hit és a tudás viszonyának rendkívül változatos megjelenési formáit. Az mindenesetre nyilvánvaló, hogy a klasszikus forma történelmileg inkább kivételes eset, mint egy szabály kifejeződése. Ugyanis a tudomány előrenyomulása gyakran szerfölött megnehezíti mind azt, hogy az ismert valóságot a hit értelmében, a hit konkrét tartalmának és a benne foglalt axiómáknak az értelmében interpretálják, mind pedig azt, hogy a vallásilag meghatározott transzcendencia tartalmait és határait a pusztán ideiglenesen meg nem ismerhető dolgok körébe utalják. Bizonyára azért építi ki újból és újból az egyházzá szerveződő vallás önálló tudományát, a teológiát, hogy hiten nyugvó világké-

* *Hiszek, hogy értsek.*

pét formailag tudományos módon rendszerezze, és megvédje a tudomány és tudományos filozófia egyetemes igényeivel szemben. Ezúttal sem vállalhatjuk, hogy az itt fellépő problémák teljességét akár csak jelezzük is. Csak arra mutathatunk rá, hogy a tudománnyal ellentétben, amelynek kiindulópontjait és következtetéseit mindig bizonyítani kell, a teológiai azokat a tárgyakat és összefüggéseket, amelyeket a hit antropomorfizálva tételez, szükségszerűen és kritikátlanul elvi alapjává teszi, és pusztán gondolatilag általánosítja, és ezáltal – anélkül hogy antropomorfizáló jellegét meg akarná vagy meg tudná szüntetni – dogmaként rögzíti őket. Noha alakilag a teológiában a tárgy formális, hogy úgy mondjuk, technológiai-gondolati kezelése, a logika, a tudományos módszertan felé tájékozódik, mégis az a tény, hogy a dogmák döntő nyilvánvalósága a hitre épül, ehhez folyamodik, és nélküle a gondolati építmény is szükségszerűen összeomlik, azt bizonyítja, hogy a teológia nem sajátos tudomány, hanem csak a vallásos élet alkotóeleme, ezen áll vagy bukik, és semmiképp sem tarthat igényt tőle független érvényességre. A teológia tehát mit sem változtat azon, hogy a vallásos szféra a mágiából nőtt ki, megőrizte ennek maradványait, és – ami a legfontosabb – szerkezetileg nem a tudománnyal és művészettel, hanem a hétköznapi élettel rokon.

Mivel nem törekszünk arra, hogy vallásfilozófiát vagy valláskritikát adjunk, hanem csak a vallás és a mindennapi élet közti viszonyt akarjuk kidolgozni, elegendő, ha annyit állapítunk meg, hogy a vallásban a hit előbbre való, mint tárgyai hitelesítése vagy bizonyítása, a szubjektivitás pedig elsőbbséget élvez minden – tényszerű, tudományos vagy művészi – objektivitással szemben. Ily módon a vallás az ember mindennapi életének egyik alkotóeleme; társadalmilag és történelmileg rengeteg változata alakult ki, attól kezdve, hogy a teológiailag dogmatizált hit úrrá lett az összes vagy leg-

több ismereten, egészen addig, hogy a tiszta, teljesen kiürült bensőségességbe húzódott vissza, minden objektív tudást a tudománynak engedve át. Mindezek a variánsok azonban változatlanul hagyják a leglényegesebbet: azt, hogy a cél, a lélek üdvössége a hit által meghatározott „elmélet"-hez és közvetlen gyakorlati következményeihez közvetlenül kapcsolódik. A vallásos hit szorosan kapcsolódik antropomorfizáló módon megalkotott tárgyai konkrét tárgyiasságához; ez a kapcsolat olyannyira bensőséges, hogy a tárgyak konkrétságának elhalványulása a hit elhalványulásához szokott vezetni. Minden egyes fogalmi általánosítás (teológia) dogmatikus jellege tehát nem elfajulás, mint a tudományban és filozófiában volna, hanem épp e konkrétság szükségszerű következménye. A valóban vallásos ember nem általában az istenben, hanem egy rendkívül konkrét istenben hisz, akinek tulajdonságai, tettei stb. (még ha Deus absconditus* is) pontosan meg vannak határozva. A dogma gondolatilag éppen ezt a konkrétságot rögzíti, és ameddig érvényben van, szükségszerűen türelmetlen kizárólagossággal teszi ezt. Ha az ilyen kérdésekben a türelmetlenség gyöngül, ez a hit gyöngülését is mutatja, arra utal, hogy a hivő lelki üdvét nem kapcsolja már elválaszthatatlanul e meghatározott tárgyiassághoz. Mert amíg eleven és szenvedélyes a hit, a vallásos tárgy éppígylétét (Geradesosein) illetően megegyezésnek és kompromisszumnak nincsen helye. Hegel jenai korszakában helyesen ismerte fel ezt: „Egy *párt* akkor létezik, ha önmagában felbomlik. Ilyen a protestantizmus, amelynek különbségeit most egyesítési kísérletekkel ki akarják küszöbölni – annak bizonyítéka ez, hogy többé már nem létezik. Ugyanis a felbomlásban szerveződik meg realitásként a belső különbség. A protestantizmus létrejöttekor a katolicizmus összes skizmái megszűntek. – Most nem

* *Rejtett isten.*

tudni, kinek a számára bizonyítják be mindig a keresztény vallás igazságát; hiszen mégsem törökökkel van dolgunk."[56]

A vallás iránti szükséglet természetesen ilyen változások után sem szűnik meg. Mi, marxisták tudjuk: túl mélyen gyökeredzik ez az osztálytársadalom emberének létezési módjában és ennek maradványaiban ahhoz, hogy e tárgyias konkrétság csökkenő intenzitásának és növekvő felbomlásának következtében kihaljon. Sőt, az így létrejövő változás, a tiszta bensőségesség és szubjektivitás helyenként kizárólagos elsőbbsége (Kierkegaard) következtében, valódi lényege olykor még erőteljesebben kidomborodik, mint ahogy ez virágkorában történt. Ez természetesen kivételes eset. Ugyanis a szubjektivitás, ha objektivációra való képességét teljesen elveszíti, könnyen válhat jellegtelenné, elmosódottá és tulajdonképpeni lényegétől idegenné. Ez annyit jelent, hogy mivel a vallás iránti általános szükséglet továbbra is hatékony marad, a vallásos magatartás részben egy tökéletesen kiürült szubjektivitásba húzódik vissza, részben a mindennapi élet legkülönfélébb területeire szóródik szét, és abban éli ki magát, hogy vallásos „színezetet" ad nekik, miközben a mindennapi élettel való szerkezeti rokonsága – amelyet már ismételten hangsúlyoztunk – különös élességgel domborodik ki. Simmel – minden pejoratív szándék nélkül – jól jellemzi ezt a helyzetet: „A kegyeletes gyermek viszonya szüleihez; a lelkes hazafi viszonya hazájához; vagy az éppilyen beállítottságú kozmopolitáé az emberiséghez; a munkás viszonya felemelkedő osztályához vagy a nemesi származására büszke feudális úré a rendjéhez; a leigázott viszonya uralkodójához, akinek szuggesztiója alatt áll; vagy a jó katonáé hadseregéhez – mindezeknek a végtelenül sokféle tartalmat magukba foglaló viszonyoknak, ha lélektani oldaluk formáját tekintjük, közös tónusuk lehet, amelyet vallásosként kell jellemeznünk."[57]

[56] Idézi K. Rosenkranz: Hegels Leben, Berlin, 1844. 537. k.

[57] G. Simmel: Die Religion, Frankfurt a. M. 1906. 28. k.

Ha most az eddig kifejtetteket röviden összefoglaljuk abból a szempontból, hogy mi a rokonság és a különbözőség a vallás és a mindennapi élet között, a következő eredményre jutunk: a vallásos magatartás, az érzelmileg nyomatékos hit első pillantásra elválik a megszokott, mindennapi élet hitétől. A hit itt nem vélekedés, nem a tudás előfoka, és nem tökéletlen, valóra még nem váltott tudás, hanem ellenkezőleg, olyan magatartás, amely a vallás tényeihez és igazságaihoz egyedül nyitja meg az utat, és egyúttal arra is kész, hogy az így kivívott eredményeket az élet, valamint a közvetlen és egész emberre kiterjedő, őt egyetemesen betöltő gyakorlat vezérfonalává tegye. Sem a „tények", sem a belőlük levont következtetések nem követelik meg, és nem is tűrik el, hogy igazságukat vagy alkalmazhatóságukat felülvizsgálják. A tényeket magasabb kinyilatkoztatás hitelesíti, és ez egyúttal előírja azt a módot is, ahogyan reagálni kell rájuk. A hit az a közeg, amelyen keresztül a szubjektum ezzel az önmaga teremtette objektummal mint tőle függetlenül létező valósággal kapcsolatban áll; ez a közeg megteremti a gyakorlati következtetések levonásának közvetlenségét is: Krisztus életét és ennek az életnek a követését a hit közvetlenül egymáshoz kapcsolja.

A vallásos igazságok kinyilatkoztatásos jellege is kifejezi, hogy a vallásos hit szerkezetileg közel áll a mindennapi gondolkodáshoz. A kinyilatkoztatás ugyanis a hitetlenek (és a más kinyilatkoztatásban hivők) számára egyszerűen empirikus tény, amely, mint minden más, hitelesítésre szorul: erre a különleges helyre nem magánvaló tartalma és nem is a realitáshoz való viszonya, hanem csak a hit emeli fel érzelmi nyomatékával a végtelen számú, sokféle hasonló tény közül. Egyszersmind éppen ez emeli ki a kinyilatkoztatás éppígylétét, amiről már beszéltünk, és tartalmának egyedülálló tényszerűségét. Mindegy, hogy a dogmatika, a teológia „racioná-

lisan" „dedukálja"-e ezt, vagy ellenkezőleg, e nyers tényszerűséget állítja paradoxonként a középpontba, és a hitetlen épp a „bolondságot" és a „botránkozást" tekinti szükségszerű következményének – mindkét eset egyformán arra mutat, hogy a kinyilatkoztatást csak a hitnek ez az érzelmi nyomatéka különbözteti meg bármelyik tetszés szerinti tapasztalati ténytől. Akárcsak a hit tiszta szubjektivitása, az empirikus jelleg is éppolyan korszakokban világlik ki, amikor a vallás és a tudomány ellentéte annyira kiéleződik, hogy a vallás válságba kerül. Idősebb korában Schelling is olyan korszakban menekült a filozófia empirizmusához, amikor válságba jutott az a kísérlete, amely a vallás tartalmait racionalizálni akarta, hogy ily módon a tudománnyal és a filozófiával összhangba hozza; azt remélte, hogy ily módon megfelelő gondolati fegyverzetet talál a mitológia és a kinyilatkoztatás számára.

Kísérletében az a mozzanat jogosult, hogy egymás mellé rendelte az empirizmust és a kinyilatkoztatást, és mindkettőjüket szembeállította a valóság racionális-rendszeres gondolati feldolgozásával. Akár nyíltan kimondják ezt, mint Schelling vagy Kierkegaard, akár úgy járnak el, mint a tudás és a hit egyesítésének korábbi teológiai rendszerei, mint Aquinói Tamás, aki a fogalmilag zártnak mutatkozó összefüggéssel takargatni akarta ezt a tényt, a kinyilatkoztatás formájának és tartalmának puszta tényszerűségét nem lehet kiebrudalni a világból. Ily módon (bármily rafináltan rejti is ezt el a teológiai dogmatizmus) a vallásos magatartás végső empirizmusa továbbra is fennáll. Ebben az összefüggésben nagyon érdekes, hogy a másik oldalon, a tudomány oldalán is épp az empirizmus teszi fogékonnyá az embert arra, hogy a vallással kompromisszumot kössön. Engels kora természettudósainak spiritiszta tendenciáit bírálva kifejti: „Itt kézzelfoghatóan megmutatkozik, melyik a legbiztosabb út a természettudománytól a miszticizmushoz. Nem a természetfi-

lozófia túlburjánzó elmélete, hanem a legeslegalaposabb, minden elmélet megvető, minden gondolkodással szemben bizalmatlan empíria."[58] A vallás és a hétköznapok messzemenő szerkezeti rokonsága ebben is világosan kifejezésre jut.

Be kellett pillantanunk ebbe a struktúrába, hogy megérthessünk egy első pillanatra meghökkentő tényt: azt, hogy az olykor magas fejlettségű tudomány, néha hosszú időkön át, békésen együtt él a mágikus-vallásos elképzelésekkel. Ameddig a vadászatban, mezőgazdaságban stb. merőben empirikus módon összegyűjtött tapasztalatokról van szó, nyilvánvaló, hogy az élet egészének ezen a fokon leküzdhetetlen bizonytalansága mágikus hitekhez, rítusokhoz stb. vezet. Ez a helyzet azonban sokkal magasabb fokokon is megismétlődik. Ruben ezt írja: „Az indiai csillagászat valóban a babona és a tudomány érdekes keveréke volt. A csillagászok csillagjósok és brahmanok voltak, és mint ilyenek, régről örökölt babonák terhét cipelték magukkal, és még csak nem is akartak megszabadulni tőlük."[59] Ugyanez a szerző másutt kiemeli, milyen fejlett volt az indiai matematika, amely a görögök sok teljesítményét is felülmúlta. Azt a módot, ahogy a másodfokú határozatlan egyenleteket megoldották, „a számelmélet Lagrange előtti legkitűnőbb teljesítményének nevezték; csak ez a matematikus fedezte fel újra és fejlesztette tovább módszerüket. Az indiai matematikusokat azonban ezekre a problémákra a csillagjóslás követelményeinek problémái ösztönözték – a csillagjóslással ugyanis mindig szoros kapcsolatban maradtak. Ez érthetővé teszi, hogy az indiai filozófiát éppoly kevéssé ösztönözhette a matematika, mint a csillagjóslás."[60]

[58] Engels: A természet dialektikája, MEM, 20. köt. 356.
[59] W. Ruben: Einführung in die Indienkunde, Berlin, 1954. 263.
[60] I. m. 272.

A kezdődő technikai fejlődés empirikus jellege szintén kétségtelenül elősegítette az ilyen kompromisszumokat. Egyrészt azért történt ez, mert az empirikus technikai szükségletekből nyert tudományos eredményekre valamiféle elszigeteltség jellemző; a fejlődés nagyon könnyen leállhat, vagy leállítható. Hiszen még egy olyan termelés is, amely a konkurrencia következtében az ésszerűsítés felé tör, fő tendenciáját, mint Bernal kimutatta, gyakran csak hosszú kerülő utakon valósíthatja meg. Másrészt a primitív kézművességnek (és a kezdődő tudománynak is) hagyományosan, szokásszerűen kell a társadalmi jelleget, az eredményeket és módszereket kialakítania, sőt, családok, céhek stb. „titkaiként" kell kezelnie őket. Az utóbbi tendencia természetszerűleg már a varázslóknál és kuruzslóknál is uralkodik, és mindenütt megszilárdul, ahol papi kasztok fejlődnek ki, s a kézművesség imént említett irányával kölcsönösen erősítik egymást. Mindez kielégítően megmagyarázza azt a történelmi tényt, hogy a tudomány és a vallás önmagában véve meglevő ellentéte viszonylag olyan ritkán jutott a nyilvánosság elé. A tudományos gondolkodás – viszonylag jelentős egyéni teljesítmények ellenére – a mindennapi gondolkodás szintjére süllyed, és ha mint egészet nézzük, itt meg is reked, vagyis csak annyit termel, amennyire a társadalom fennmaradása szempontjából feltétlenül szükség van.

Úgy tűnik talán, hogy megengedhetetlen absztrakciót követtünk el, amikor a mágiát, az animizmust és a vallást szerkezetileg a mindennapok gondolkodásához és érzésvilágához közelítettük. Az itt keletkező képzetépítmény érzelmileg nyomatékos jellegét hangsúlyoztuk ugyan, de azt már nem taglaltuk, hogy vajon nem akar-e és tud-e a hétköznapokon felülemelkedni, és ha igen, mikor és mennyire teszi meg ezt. E tendencia eleinte kevéssé gondolati, azonban fokozódó mértékben azzá válik, azáltal, hogy a vallások világképeket

(kozmológiákat, történetfilozófiákat, etikákat stb.) is kifejlesztenek, hogy tartalmaikat a tudomány, a filozófia nyelvén is kifejezzék. Az embereket ilyen tanításokkal, de ezeken kívül különféle egyéb módszerekkel is (aszkézis, mesterségesen előidézett eksztázis stb.) akarják a hétköznapok gondolkodása és érzésvilága fölé emelni. Itt a legáltalánosabb értelemben arról van szó, hogy egy abszolút transzcendenciát átélésre alkalmassá tegyenek. Állításunk minden szavát egyformán hangsúlyoznunk kell. A tudomány gyakorlata ugyanis csak viszonylagos transzcendenciát ismer, vagyis a még-nem-ismert, a tudományos gondolatok által még-nem-uralt objektív valóságot, amely tudatunktól függetlenül létezik. Mivel az emberi gondolkodás a valóságon mennyiségi és minőségi értelemben egyaránt mindig csak megközelítően tud úrrá lenni, az élet látóhatárát mindig az ismeretlen birodalma szegélyezi; kezdetben mindenekelőtt az őt környező természet, majd, az ősközösség felbomlása után, az osztálytársadalmak keletkezésével, egyre fokozódó mértékben saját társadalmi létezése is. Mert amíg a civilizáció fejlődése a természet egyre több egykori transzcendenciáját változtatja át felfogható, törvényszerűnek megismert tudássá, az osztálytársadalmak mindennapjainak embere számára saját léte egyre átláthatatlanabbá, egyre „transzcendensebbé" válik. Ez a helyzet elméletileg csak a marxizmus létrejöttével, gyakorlatilag – a mindennapok szempontjából is – egy szocialista társadalom konkrét kifejlődésével változik meg.

A vallás és a hétköznapok abban is hasonlítanak egymáshoz, hogy mindketten abszolutizálják a transzcendenciát. A mindennapokban ez ösztönösen és naivul történik, akárcsak az eredeti mágiában: a még-nem-tudottat, pontosabban, az adott, konkrét feltételek között felfoghatatlannak látszót „örökké" transzcendensnek tekintik. A mágia csak annyiban tér el a mindennapoktól, hogy azon töpreng, milyen úton-

módon győzheti le gyakorlatilag ezt a transzcendenciát, és azt hiszi vagy állítja, hogy valóban meg is cselekszi ezt. Annyiban idéz elő bizonyos hasadást a mindennapi gondolkodásban, amennyiben a transzcendencia gyakorlati legyőzésének eszközeit „titkokként" kezeli, amelyek ismerete a „varázsló" stb. privilégiuma. A mindennapi élet emberét azonban ez a hasadás a transzcendenciához, a hithez, a – transzcendens – elmélet és a hétköznapi gyakorlat közvetlen összekapcsolásához vezeti vissza. Ez a struktúra, amelynek lényege, hogy a transzcendenciát a „specialisták" kasztja közvetíti, a mágiáról a vallásra való átmenet időszakában is megmarad; a különbség csak annyi, hogy a transzcendencia és a vele kapcsolatos magatartás egyre rendezettebb, konkrétabb, az emberi élet egészére vonatkozó tartalmat kap. E történelmileg olyan nagyon változó szférában azonban közös és maradandó jellegzetesség az, hogy a transzcendenciát élesen elválasztják ugyan a mindennapi életben és a tudományban megszerzett és megszerezhető valóságtól, de ugyanakkor azt a szerepet osztják ki rá, hogy mindennapi emberek közvetlen kérdéseire közvetlenül válaszoljon.

A leglényegesebb mozzanatokat így foglalhatjuk össze: először is, minden vallásos magatartás középpontjában az ember áll. Bármilyen mértékben vázol is fel az illető vallás egy kozmológiai, történetfilozófiai stb. világképet, ez mindig az emberekre vonatkozik. E vonatkozás azonban mindig szubjektivisztikus-antropomorf jellegű azáltal, hogy az így felépített világkép teolologikusan az emberre (sorsára, üdvösségére) központosul, és közvetlenül saját magával, embertársaival és a világgal kapcsolatos magatartására vonatkozik. Ez az emberekre teleológiailag központosított, antropomorfizáló alapbeállítottság akkor sem szűnik meg, ha a vallásos világkép – akárcsak a vallásos ateizmus esetében – a világ kozmikus és történelmi lefolyásának értelmetlenségét hirdeti, és

radikálisan agnosztikus álláspontot foglal el. A világ üressége, istentől való elhagyatottsága éppoly kevéssé mondható a tények objektív rögzítésének, mint a teológiában a megváltás krisztusi vagy buddhai műve; ez is csak egy érzelmileg nyomatékos, közvetlen követelés, amely az emberekhez folyamodik, hogy az ilyen vagy olyan világban így vagy úgy keressék üdvösségüket.

Éppen itt húzódik a döntő választóvonal a tudomány és a vallás között; még ha a rendszerező teológia a tudományosság igényével lép is fel, és a módszertan részleteiben, bizonyos tények elismerése révén a tudományhoz igyekszik közeledni, hasonlóságuk akkor is csak felszínes marad. A tudomány objektív világképe ugyanis – direkt módon – nem szólít fel közvetlenül semmiféle előre meghatározott cselekvésre és magatartásmódra.

Mindebből ismét kiviláglik, hogy a vallás, jellegét tekintve, közel áll a mindennapi gondolkodáshoz. Bármilyen energikusan állítja is magáról, hogy csalóka és megtévesztő látszatát messze maga mögött hagyta, és megtalálta egy vitathatatlan abszolútum (a kinyilatkoztatás) talapzatát, ahonnan nézve megszabhatók a cselekvés és magatartás kétségbevonhatatlan irányelvei: az elmélet és gyakorlat közvetlen kapcsolatának végeredményképpen létrejövő szerkezete – mint kimutattuk – mégis a lehető legközelebbi rokonságban áll a mindennapok életével. Ez szükségszerűen következik a visszatükröződés vallásosan feldolgozott módjának antropomorfizáló jellegéből. Megpróbáltuk bebizonyítani, hogy a mindennapi visszatükröződés és gyakorlat már a lényeg megismerésének tendenciáját foglalja magában. Ez azonban csak a tudományos magatartásban válik tudatos módszerré: csak itt válik el egymástól világosan a jelenség és a lényeg, hogy a világosan felismert lényegből a jelenségvilág törvényszerűségébe való visszatérést lehetővé tegye. Minél erőteljesebben

fejlődik ki ez a módszer, annál élesebben válik el tartalmilag és formailag egyaránt a tudományban visszatükrözött valóság a mindennapok közvetlen tükrözési módjaitól. Ily módon a hétköznapok álláspontjáról nézve és mérve a valóság tudományos tükörképe gyakran paradoxnak látszik. Marx – miután részletesen kifejtette, hogy a profitot csak abból a tételből kiindulva lehet megmagyarázni, amely szerint az árukat az esetek átlagában valódi értékükön adják el – ezt a fontos eredményt plasztikusan általánosította abból a szempontból, hogy milyen magatartást tanúsít a tudomány általános módszertana a mindennapi élettel kapcsolatban: „Ez látszólag paradox, és ellentmond a mindennapos megfigyelésnek. De az is paradox, hogy a Föld forog a Nap körül, és hogy a víz két, igen gyúlékony gázból tevődik össze. A tudományos igazság mindig paradox, ha a mindennapi tapasztalat alapján ítéljük meg, amely a dolgoknak csak megtévesztő látszatát ragadja meg."[61]

Már beszéltünk arról, hogy a tudományos visszatükröződés sok eredménye a közvetlen mindennapi gyakorlat részévé változik vissza. Ezáltal válik lehetségessé, hogy e visszaváltozás során a tudományosan visszatükrözött világ paradox vonatkozásai ismét közvetlenséggé halványulnak el, tulajdonképpeni kategóriái eltűnnek, módszereit és eredményeit a szokás, a hagyomány stb. a mindennapi életbe építi be, és ily módon a tudomány vívmányait gyakorlatilag alkalmazni lehet anélkül, hogy ez a mindennapi gondolkodásban azonnal alapvető változást hozna létre. Magától értetődik, hogy a tudományos eredmények ilyen elsajátításának társadalmi-történelmi felhalmozódása megváltoztatja a hétköznapok általános világképét is. Ez azonban többnyire a felszínen alig észrevehető kapilláris változások útján megy végbe, amelyek a min-

[61] Marx: Bér, ár és profit, MEM, 16. köt. 1964. 118.

dennapi élet és gondolkodás horizontját, tartalmát stb. fokozatosan és messzemenőkig módosítják, de lényeges szerkezetüket eleinte nem változtatják meg alapvetően. (Természetesen olyan esetek is előfordulnak, amikor forradalmi változás következik be; gondoljunk csak a geocentrikus csillagászat bukására.)

Azt mondtuk, hogy a jelenségtől a lényeghez vezető út a valóság vallásos visszatükröződésében is megtalálható. Sajátossága azonban épp antropomorfizáló jellegében rejlik: az, amit lényegnek fog fel, egyetlen pillanatra sem veszti el emberi vonásait. Ez annyit jelent, hogy akár a természet mibenlétéről, akár emberi (társadalmi, etikai stb.) problémákról beszél, ezt a lényeges tartalmat tipikus emberi jellemekben és sorsokban foglalja össze, miközben a tipizálást (a lényeges kiemelését) mítoszok formájában hajtja végre, amelyek ezt a lényeges tartalmat az ősi múltban, a túlvilágon, sőt, esetleg a történelem kellős közepén lejátszódó eseménysorozatként ábrázolják, mint az evangéliumokban és ezáltal elkülönített mítosz-szigetet hoznak benne létre. Ezek a mítoszok még akkor is megszemélyesítő, antropomorfizáló eszközökkel dolgoznak, ha a természetről van bennük szó. Ezáltal itt bizonyos paradox viszony támad a világ hétköznapi, normális visszatükröződése és a vallásos tükörképek között. Ez azonban a tudományos visszatükröződés fent jelzett paradoxiájától alapvetően különbözik, amennyiben itt nem a (mindig csak megközelítően megragadott) objektív valóság, hanem egy másik, közvetlenül átélhető és átélendő, antropomorfizáló visszatükröződés áll ellentétben a mindennapok szintén közvetlenül átélt világával. Legjobban a különféle istenember-mítoszok tanulmányozása derít fényt az itt felmerülő problémákra. A teológiák természetesen sok éleselméjű erőfeszítést fordítanak arra, hogy ezeket a paradoxonokat gondolatilag is tisztázzák. Ez azonban az őszintén vallásos viszonyt legfeljebb alátá-

maszthatja, de semmiképp sem alapozhatja meg. E viszony a vallásos embert közvetlen, érzelmileg nyomatékos módon egy ilyen vagy olyan jellegű istenemberhez fűzi. Létrejötte attól függ, milyen mértékben ismeri fel ezekben a mítoszokban minden egyes ember élete legsajátabb, legszemélyesebb problémáinak (kívánságainak, félelmeinek, vágyainak stb.) idealizált, de érzéki és közvetlen tükörképét. Nem tartoznak ide e mítoszok társadalmi-történelmi változásai s azok a gondolatok és érzések, amelyek létrehozzák őket, s amelyeket ők hoznak létre. Ezekre a mágia óta rendszerint az jellemző, hogy az adott társadalmi állapotot konzerválják, és tudatosan, a teológiai értelmezések útján is ebben az irányban fejlesztik ki őket. Azonban az is előfordul, hogy az elnyomottak kívánságainak, félelmeinek, vágyainak stb. adnak hangot; Vico ezt már néhány görög mítoszra vonatkozóan is felismerte, és kétségtelen, hogy pl. a középkor eretnek vallásossága, Joachim da Fiorétól Thomas Münzerig és az angol puritánokig ilyen irányban mozog. De az összes itt létrejövő, erősen ellentétes társadalmi-történelmi változatok nem szüntetik meg a közös alapszerkezetet: a valóság antropomorfizáló, többé-kevésbé képszerű, érzékletes „magyarázatát", amely „lényegét" ragadja meg; ez direkt és érzelmileg nyomatékos módon az egyes ember lelkét akarja bevenni, hogy ott közvetlenül a – vallásos – gyakorlatba csapjon át. Tehát az a folyamat, amelynek során a tudomány leválik a mindennapi életről, lényegét tekintve a vallásos szemléletmóddal is szembekerül; nem beszélve azokról a tartalmi ellentétekről, amelyek a valóság visszatükröződésében és ennek értelmezésében mutatkoznak meg. Ezek elvileg feloldhatatlanok, még ha meghatározott társadalmi körülmények között – esetleg hosszú időre – le is tompulnak.

A második lényeges szempont az, hogy vajon el lehet-e ismerni a valóság ilyen antropomorfizáló, emberközpontú

visszatükröződési módja által tételezett tárgyak realitását. Ismeretes, hogy minden vallás e dilemmára adott, igenlő válaszon áll vagy bukik. A tudománnyal való konfliktusok a múltban többnyire olyan fordulatot vettek, amely szerint a vallás útján állítólag magasabb rendű valóság (vagy magasabb rendű tudás) érhető el, mint amit a tudomány nyújtani tud. Ha a vallás felbomlásának vagy visszaszorulásának későbbi időszakában ez az ellentét le is tompul, annyira, hogy már csak „másfajta" valóságról (a valóság „más" aspektusáról), tehát a tudományos visszatükröződés „mellett"-jéről és nem „fölött"-jéről van szó, az ilyen eszközökkel célul kitűzött vagy elért világnézeti kompromisszumok semmit sem változtatnak az alapvető tényálláson, hiszen a tudatosan antropomorfizáló vallásos visszatükröződésnek igényt kell tartania arra, hogy visszatükröződése termékeit abszolút valóságoknak fogadják el. Mihelyt kialszik ez az igény, a vallás – legalábbis vallásként – megszűnik.

Ez az a pont, ahol a vallás és a művészet bensőségesen érintkezik egymással, itt termékenyítik meg kölcsönösen egymást, és ugyanakkor a köztük feszülő, feloldhatatlan ellentmondás is itt bukkan napvilágra. Feuerbach, aki úgy is küzd a vallások valóságjellege ellen, hogy az emberi képzelet puszta termékeiként jellemzi őket, erről a kérdésről így ír: „A vallás költészet. Igen, az; csakhogy a költészet és a művészet általában abban különbözik tőle, hogy a művészet nem tünteti fel másnak teremtményeit, mint amik; a vallás azonban képzelt lényeit *valóságos* lényeknek tünteti fel."[62] Lenin Feuerbach-jegyzeteiben így foglalja össze ezt a gondolatot: „A művészet nem kívánja, hogy alkotásait *valóságnak* tekintsük."[63] Ha a valóság adekvát visszatükröződésének igénye az

[62] L. Feuerbach: Sämtliche Werke, VIII. Leipzig, 1851. 233.

[63] Lenin: Filozófiai füzetek, Lenin Művei, 38. köt. Kossuth, 1961. 55.

a terület, ahol a vallásnak és a tudománynak végül is össze kell ütköznie, a visszatükröződés közös antropomorfizáló módszere ugyanezt a terepet a vallás és a művészet érintkezésének és versengésének helyévé változtatja. A képződmények valóságigénye közt megmutatkozó ellentétesség, amelyet az imént idéztünk, látszólag tárgytalanná teszi köztük a harcot. És csakugyan ismerünk hosszú ideig tartó és fontos korszakokat, amelyekben – viszonylag – konfliktusmentesen együtt tudtak működni. De ilyenkor is csak viszonylagosan. Ugyanis az antropomorfizálás közös volta elárulta, hogy mindkettőjüknél hasonló szükségletek társadalmi kielégítéséről van szó, csakhogy ezt teljesen ellentétes módon végzik el, és ezáltal az egymással egyébként szorosan érintkező tartalmak és formák ellentétes tendenciára tesznek szert. Sokkal többről van szó, mint pusztán a megszemélyesítés iránti szükségletről, amely a valóság gondolati leküzdésének kezdetén minden primitív fokon létrejön, és amely, mint láttuk, a tudomány és a vallás antagonizmusának alapja. Alapvető emberi szükségletek hívták életre a művészet segítségével a valóság antropomorfizáló visszatükröződését. Ezek, különösen primitív fokokon, nagyon közelről érintkeznek azzal a szükséglettel, amelyet a vallás elégít ki; ez pedig nem más, mint egy, az emberhez – mind szubjektíve, mind objektíve – a legnagyobb mértékben hozzáalkalmazott világ képmásának megteremtése.

Az a fent jelzett különbség, hogy a művészet – a vallással ellentétben – ily módon megalkotott képződményeinek nem tulajdonít objektív valóságjelleget, hogy legmélyebb objektív szándéka csak az evilági lét antropomorfizáló, emberközpontú ábrázolását tűzi ki célul, semmiképpen sem jelent önkorlátozást a vallással szemben. Ellenkezőleg, ebben az objektív szándékban – mindegy, hogy a művész vagy a közönség mit gondol róla – minden transzcendencia tagadása rejlik.

Objektív szándékában a művészet éppoly vallásellenes, mint a tudomány. Az evilági ábrázolására való szorítkozás egyrészt magában foglalja az alkotó szuverén jogát arra, hogy a valóságot és a mítoszokat a saját szükségletei szerint alakítsa át. (Ezen a tényálláson az sem változtat, hogy e szükségletet társadalmi feltételek határozzák meg.) Másrészt, a művészet minden transzcendenciát – művészileg – evilágivá alakít át, és mint ábrázolandó tárgyat, a tulajdonképpeni evilággal azonos szintre helyez. Ez a tendencia különféle művészetellenes elméleteket (hazudósság stb.) hív életre. Ebből az antagonizmusból harc támad a művészet és a vallás között, amit a köztudatban sokkal kevésbé tartanak számon, mint a tudomány és a vallás küzdelmét, noha ezt is – mindkét oldal képviselői – gyakran elhomályosítják.

Magától értetődik, hogy mindezek az objektív antagonizmusok az emberiség fejlődésének kezdeti korszakaiban semmiképp sem nyilvánulhattak meg. A mágiában a tudományos, művészi és vallásos magatartás egymástól el nem különült csírái még teljes egységbe vegyülnek össze, és a tudomány munkából kinövő tendenciái még nem tudatosodhatnak. A leválás viszonylag későn és a sajátos társadalmi magatartásoknak megfelelően rendkívül egyenlőtlenül megy végbe. Már utaltunk arra, hogy bizonyos kultúrákban magasrendű művészet jöhet létre, és a tudomány bizonyos ágai és problémái viszonylag nagymértékben kifejlődhetnek anélkül, hogy akár csak szó eshetne a művészi vagy tudományos szellemről, e területek objektív szándékainak szubjektív tudatosodásáról.

A termelés és a minden termelés alapjául szolgáló munka teszi az embert emberré, és – ami problémánk szempontjából döntő – ez választja el és köti össze egyidejűleg az embert és a természetet. Az állat minden életmegnyilvánulásában egy darab természet; az ember sem léphet soha ki a természetből, de munkájával, termelésével önálló hatalomként állítja magát vele szembe, és olyan módon használja fel, melynek szükségszerűségeit már nem a természeti törvények határozzák meg, noha természethez való viszonylatai csak a természeti tárgyak és természeti erők gyakorlati mozgásba hozatala, kihasználása, megismerése stb. révén valósíthatók meg. Ezért mondhatja Marx a munkáról, mint a használati értékek, az emberek számára hasznos dolgok létrehozójáról, hogy ez „az embernek minden társadalmi formától független létezési feltétele, örök természeti szükségszerűség, amely az ember és a természet közötti anyagcserét, tehát az emberi életet közvetíti."[1] De mivel a munka nemcsak az ember emberré válását eszközli ki, hanem a folyamattal együtt megalkotja az emberi társadalmat is, így hát a természettel való anyagcsere, amelyről Marx beszél, mindig a társadalommal való anyagcsere, és ez minden társadalomra érvényes, függetlenül

[1] Marx: A tőke, I. MEM, 23. köt. 1967. 50.

specifikus formációja jellegétől; ezt az anyagcserét még a szigetén egyedül élő Robinson is úgy hajtja végre, mint egy konkrét társadalom tagja, mint egy, a társadalmi fejlődés meghatározott fokán élő ember. Ebből az anyagcseréből, amely a természethez való minden – gyakorlati, elméleti vagy emocionális – emberi viszony alapja, kettős objektivitás következik. Először is a természet magánvaló objektivitása csorbítatlanul érvényben marad. Hiszen éppen erre az objektivitásra épül fel az egész társadalmi termelés. Akár a megművelendő talaj sajátosságáról, akár a háziállatok tulajdonságairól, a nyersanyagok, munkaeszközök stb. minőségéről van szó, csak objektív magánvalójukból lehet kiindulni, még akkor is, sőt, akkor különösképpen, ha megváltoztatásuk a társadalmilag kitűzött cél, mert valaminek a szándékos megváltoztatása a tárgynak, körülményeinek stb. lehető legpontosabb ismeretét feltételezi. De a termelés társadalmilag szubjektív oldalának, a gazdasági szükségleteknek és beteljesítésük ama lehetőségeinek, feltételeinek, eszközeinek stb. is objektív jellegűeknek kell lenniük, amelyek meghatározzák a feldolgozás módjának megtalálását, kiválasztását, jellegét.

Azáltal, hogy a termelőerők fejlődése, amely a társadalom természettel való anyagcseréjének ezen a talaján megy végbe, megteremti a nekik megfelelő termelési viszonyokat, s az emberek közti viszonylatokat megfelelően szabályozza és módosítja, minden egyes ember számára kialakul környezete e kettős objektivitásból, amely számára minden itt tárgyalt tekintetben megszüntethetetlenül adott, objektív valóság. Bármennyire törekszik is arra, hogy a saját életét élje – mellesleg szólva: ez viszonylag késő történelmi jelenség, amely magas fejlettségű kultúrát és bonyolult emberi viszonylatokat feltételez –, ezt mindig csak ama reális mozgástéren, ama adott formák közt teheti meg, amelyeket a mindenkori társa-

dalmi szerkezet objektív természete nyújt a számára. Tehát az a valóság, amellyel az embernek a mindennapi életben dolga van, megszüntethetetlen módon a társadalom szerkezetének és természettel folytatott anyagcseréjének objektív együttese. A tudomány a természetet társadalomtól független magánvalójában vizsgálja, és ez éppen a társadalmi munkamegosztásból s abból az imént kifejtett szükségszerűségből következik, hogy a társadalom és a természet anyagcseréjét az utóbbi lehető legpontosabb ismeretének alapján hajtsák végre. A kultúra fejlődése a tudományban éppen a valóság dezantropomorfizáló visszatükröződését juttatta érvényre, és ez további jele annak, hogy az imént megadott együttes menynyire megingathatatlan alapja minden emberi létezésnek. A megismerés ilyen objektivitásának megvalósítása érdekében egy gondolati felszerelést kellett megalkotni, amelyben a valóság visszatükröződése megszabadul ettől, az egyébként gyakorlatilag megszüntethetetlen kötelléktől. A dezantropomorfizáló visszatükröződés fejlődése során . lassan kivívott felismerés, amely szerint a természet az embertől teljesen függetlenül létezik, nem embertelen, és még kevésbé emberellenes, hanem ellenkezőleg, az ember továbbfejlődésének fontos előrelendítője. De ezt a tételt nem lehet megfordítani. Mindaz, ami az élettel, az emberek közvetlen életmegnyilvánulásaival kapcsolatban áll, megszüntethetetlenül a természet és a társadalom, a természet és az ember imént jellemzett együttesén alapul. (Emellett azt a felismerést, hogy a természet független az emberek társadalmi létezésétől, valamint az ebből kinövő emóciókat, fontos mozzanatokként beillesztik az ilyen világképbe.) Ehhez a komplexumhoz tartozik az esztétikum összterülete is.

Egyelőre csak az emberek társadalmi létének legáltalánosabb körvonalaiig jutottunk el. És itt rögtön meg kell állapítanunk: az emberekről és kölcsönös vonatkozásaikról, tet-

teikről, tulajdonságaikról stb. szóló összes meghatározások múlhatatlanul elvonttá és ebben az elvontságukban lényegtől eltérőkké, semmitmondókká válnak, ha a tulajdonképpeni talajukból kiszakítják őket. Joggal mondja Marx: „Mi egy néger rabszolga? Fekete fajú ember. Az egyik magyarázat annyit ér, mint a másik. A néger – néger. Csak meghatározott viszonyok között lesz *rabszolgává.*" Ehhez csatlakozva kimutatja annak létbeli alapjait, hogy miért csak az emberi élet e reális, alapvető viszonyaiból kiindulva és ezeket továbbra is szemmel tartva lehet emberekről, emberi viszonylatokról stb. konkrét kijelentéseket tenni. Bennünket itt főként az érdekel, ami az emberi természethez való viszonyára vonatkozik. „A termelésben az emberek nemcsak a természettel kerülnek kapcsolatba. Csak azáltal termelnek, hogy meghatározott módon együttműködnek, és tevékenységeiket kicserélik egymással. Hogy termelhessenek, meghatározott kapcsolatokba és viszonyokba lépnek egymással, és a természettel való kapcsolatuk, termelésük csak e társadalmi kapcsolatok és viszonyok keretében megy végbe."[2] Ezzel korántsem gondol arra, hogy az emberi élet összes jelenségeit egyenlősdizve egy „szociológiai" sematizmusra vezesse vissza, mint ezt a marxizmus sok polgári ellenfele állítja, ellenkezőleg, egy pontosabb és finomabb különbségtétel módszertani kiindulópontját adja meg. Számunkra eközben különösen fontos, hogy az a megállapítás, hogy az emberek minden természeti viszonylata társadalmilag közvetített, Marxnál tisztán gazdaságilag sem törli el az itt tárgyalt két terület közti különbséget. Csak az értékproblémáról idézek egy megjegyzést: „A használati érték a dolgok és az emberek közti természeti viszonyt, a dolgok emberek számára való létezését fejezi ki. A *csereér-*

[2] Marx: Bérmunka és tőke, MEM, 6. köt. 1962. 396.

ték . . . a dolog *társadalmi* létezése."[3] Az összes így létrejövő szintézisben és különbségtételben az a döntő, hogy az ember központi tevékenységéből, saját valódi élete termeléséből és újratermeléséből – amely a fejlődés folyamán a civilizáció emelkedő szintjével párhuzamosan egyre kiterjedtebb közvetítéseket vesz igénybe – értsük meg összes életmegnyilvánulásának alapját és korlátait, ösztönzését és mozgásterét. Most a történelemnek csak arra az általános tendenciájára kell felhívnunk a figyelmet, „hogy minden fokon készen található benne egy anyagi eredmény, a termelőerők egy összege, egy történelmileg megteremtett viszony a természethez, és az egyének közt egymáshoz, amelyet minden nemzedék az előtte járótól örököl; a termelőerőknek, tőkéknek és körülményeknek egy tömege, amelyet egyfelől az új nemzedék módosít ugyan, de amely másfelől elő is írja az új nemzedék életfeltételeit, és meghatározott fejlődést, sajátságos jelleget ad neki – hogy tehát a körülmények éppannyira alkotják az embereket, mint az emberek a körülményeket."[4] Ez azt jelenti, hogy az emberek természethez való viszonyait mint a társadalom vele folytatott anyagcseréjének gyakorlati, elméleti és emocionális megnyilvánulásait, ebben a történelmi össz-összefüggésben kell tekintetbe vennünk, nem pedig a hagyományos esztétikának azokban az önkényes absztrakcióiban, amelyek, egyrészt, az embernél eltekintenek élettel kapcsolatos beállítottsága valódi alapjaitól, másrészt, egy magánvaló természettel állítják szembe, amellyel – a valóság tudományos visszatükrözésén kívül – csak szélsőségesen kivételes esetekben van gyakorlatilag dolga.

Gazdaságilag könnyű belátni, hogy az ember a természettel, amellyel érintkezésbe jut, társadalmi-történelmi jellegű

[3] Marx: Értéktöbblet-elméletek, III. 1963. 355.

[4] Marx–Engels: A német ideológia. MEM, 3. köt. 1960. 41.

viszonyokat alakít ki. Mindenki tudja, hogy a termelőerők, a társadalmi és technológiai munkamegosztás stb. fejlődésének meghatározott szintjére van szükség ahhoz, hogy a természet bizonyos – magánvalóságuk szerint mindig meglevő – tárgyaival, tárgykomplexumaival kapcsolatba kerülhessen. Például a kőkorszak emberei számára még nem léteztek az ércek. De a gazdasági fejlődés később is meghatározta például a széntől, a kőolajtól és a villamosságtól egészen az atomhasadásban felszabadított energiákig a felfedezés és a kihasználás tartalmát és mikéntjét. Így egyre kiterjedtebbé válik az a kör, amelyben az emberek a természettel érintkeznek, és a természet s a társadalom anyagcseréje végbemegy, s a viszonyok minőségei egyre differenciáltabbakká válnak. E növekedésnek mérhetetlen a jelentősége az emberek életvitele szempontjából: szakadatlanul és gyökeresen átalakítja életük alapjait. Ezt az átalakulást az illető területek gazdasági fejlődése közvetlenül is létrehozhatja, mint az angliai szén és vas felfedezésének és értékesítésének esetében, de e fejlődésbe kívülről is belevihető, mint amikor például az arab országokban olajat találtak; a hatás szükségképpen végbemegy, de – mint e szélsőséges példák mutatják – jellege nem az illető tárgyak természeti sajátosságától, hanem azoknak a társadalmaknak a gazdasági fejlettségi fokától és szerkezetétől függ, amelyek a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének ebben a kiterjeszkedésében részt vesznek.

A „kör" kifejezéssel azt próbáltuk jelezni, hogy soha, egyetlenegy társadalom sem folytatott a természet extenzív és intenzív totalitásával anyagcserét. Mármost az illető társadalom életébe objektíve az is belejátszhat, ami e körön kívül fekszik, akár tudatosítják ezt az emberek, akár csak fenyegető, ellenséges hatalomnak érzik a természetnek azt a részét, amelyen nem uralkodhatnak. Az emberek életérzésében

mindenesetre állandóan tapasztalható egy kettősség: létezik egy velük szabályozott kölcsönhatásokban álló természet, és egy olyan, amely kívül esik e határokon. A termelőerőknek és velük együtt a civilizációnak a fejlődése egyre tovább tolja ki e határokat, de a természet emberi megismerésének és az emberek fölötte gyakorolt uralmának mindig megmarad egy ilyen túlsó oldala, mégpedig mind extenzív, mind pedig intenzív értelemben. E tényre csak a modern természettudományok találtak megfelelő fogalmi kifejezést, korábban ez a félelem és a remény tárgya volt, amely mágikus, vallásos vagy babonás elképzelésekben tükröződött vissza. A természeti korlátok visszaszorítása, ahogy Marx e folyamatot nevezni szokta, nemcsak a természet társadalom által ellenőrzött részének minőségi kiterjesztését jelenti, hanem egyúttal azt is, hogy az ember sokrétűbb és intenzívebb kapcsolatokat alakított ki a természettel mint egésszel, tehát azokkal a részekkel is, amelyek még mindig kívül esnek e körön. A természeti korlátok háttérbe szorítása tehát egyidejűleg az ember összes életmegnyilvánulásával kapcsolatos természeti viszonyainak kiterjedését, elmélyülését, kifinomodását stb. is előidézi – legalábbis tendenciálisan. Könnyű belátni egy ilyen fejlődés okait. A termelés magasabb foka ugyanis mindig nemcsak magának a munkának a szintjét jelenti, hanem egyrészt az emberi képességek kibontakozását, másrészt a szabad idő megteremtését és később kiterjesztését, az emberi létezés biztosított övezetének növekedését is. Mindaz, ami eközben az emberi energiák, képességek, megfigyelések és belőlük levont következtetések terén létrejön, természetesen egyre kevésbé korlátozódik a termelésre – még ha ezt a szó legtágabb értelmében fogjuk is fel. Mindennek szükségképp az egész emberi életre ki kell sugároznia, és e folyamat során a természettel folytatott fokozott anyagcsere vívmányai fokozatosan megtermékenyítik az ember és a természet ösz-

szes viszonylatait, nemcsak a közvetlen-gyakorlatiakat. E fejlődés persze fölöttébb egyenlőtlen, mégpedig nemcsak a mindenkori egész társadalom viszonylatában, hanem ennek körén belül az egyes embereket tekintve is. Hiszen az ősközösség felbomlásával létrejövő osztálytársadalmak a haladás összes itt számba jövő mozzanatát, főként a szabad időt, fölöttébb egyenlőtlenül fejlesztik ki. Ennek az a következménye, hogy bizonyos, problémánk szempontjából fontos jelenségek gyakran kizárólag vagy csaknem kizárólag az uralkodó osztályoknál mutatkoznak meg, míg a kizsákmányoltak természethez való kapcsolataiban évszázadokig, olykor évezredekig sem áll be semmilyen változás.

Utalnunk kellett, legalábbis vázlatosan, arra, hogy a termelés fejlődése és ezzel együtt a természettel folytatott anyagcsere intenzívebbé válása s a természeti korlátok háttérbe szorítása, társadalmi-emberi következményeit tekintve, szükségképpen túlmutat a termelésen. Most azonban mégis vissza kell térnünk ehhez, hogy kissé közelebbről vehessük szemügyre azt a sajátos tárgyiasságot, amelyre a magánvaló természet a társadalmi emberekre való objektív vonatkoztatottságában tesz szert. A természeti és társadalmi objektivitás az emberekre vonatkoztatott természetben elválaszthatatlanul kapcsolódik össze. Mivel a termelés csak a tárgyak valódi jellegével létesíthet kapcsolatot – az ideológiai tevékenységekkel ellentétben, ahol nagy szerepet játszhatnak társadalmilag szükségszerű, de tárgyilag nagymértékben megalapozatlan, hamis elképzelések, mint például a mágikus természetfelfogásban –, a tárgyaknak csak objektív, tőle független tulajdonságait veheti tekintetbe. Másrészt a termelés, fejlettségi foka szerint különbözőképpen, de mindig meghatározott, objektív társadalmi szükségszerűségek sürgetésére fordul a természethez, és határtalannak látszó, de valójában konkrétan körülhatárolt tárgykomplexusából olyan tárgyakat vá-

laszt ki, amelyek képesek arra, hogy ezeket a mindenkori szükségleteket a mindenkor meglevő technikai lehetőségek szintjén a lehető legjobban elégítsék ki.

Mármost sohasem vezethet szubjektivizálásra, ha egy ilyen tárgyat bevonnak a természetnek ebbe az anyagcseréjébe, hiszen éppen objektív, magánvaló tulajdonságai teszik lehetővé, hogy erre sor kerüljön. Másrészt viszont e kiválasztás tartalma és formája – annak létrehozása, ami az anyagcsere tárgyává, tehát a mindenkori ember természeti környezetévé válik, valamint annak, ami ismeretlen marad, ami pusztán egy esetleg fenyegető, természeti horizontot alkot – a termelőerők fejlettségi fokától, a társadalom szerkezetétől függ. Mivel ez a második objektivitás az elsőt érintetlenül hagyja, és csupán azt hozza ki belőle, ami az emberiség termelése és újratermelése számára mindenkor szükséges, létrejön a mindennapi ember általánosságban már vázolt természetfogalma, amelyre az a sajátos szerkezet a jellemző, hogy a látszat időnként eltakarja benne azt a tudományosan objektíve helyes felismerést, amely szerint a természet teljesen független minden tudattól és minden társadalmi magatartástól, amely szintén az élet objektív igazságát fejezi ki; a természet ekkor úgy jelenik meg, mint ami megszüntethetetlenül a társadalom vele folytatott anyagcseréjére, az ember társadalmi létezésének alapjára vonatkozik. Ez a bonyolult tárgyiasság elsősorban fogalmilag kifejezve hat paradox módon. Egyrészt ugyanis a természet társadalmilag adott voltának ez a módja, mint láttuk, semmiképpen sem akadályozza meg, hogy igazi magánvalóját az ember a tudomány, a mindennapi gyakorlat és mindenekelőtt a munka segítségével megismerje. Másrészt viszont az emberek közvetlen környezetét alkotó természetnek ez a társadalmi közvetítettsége objektíve szintén igaz: mihelyt az emberi élet szintjéről (de nem tudományosan) meg akarják szüntetni, szükségképpen eltorzul az emberi életnek

ez az alapvető igazsága: a dezantropomorfizáló visszatükröződés igazsága akkor, ha arra igényt tart, hogy az életet a maga közvetlenségében adja vissza, úgy jelenik meg, mint nem igazság, az átélő szubjektum szempontjából: az élet kellős közepén álló ember természettel fenntartott eleven kapcsolataiban csak ahhoz kapcsolódhat, amelyik objektíve őrá vonatkozik. Az emberi bőr objektíve igaz természete, amelyet a mikroszkóp helyesen tükröz vissza, egy szerelmes számára kedveséhez való viszonyában még akkor sem lehet igaz, ha orvos az illető, és a mindennapok embere, még ha tudós csillagász is, úgy látja, hogy a nap minden reggel felkel stb., stb. A korábbi esztétika erőszakot tesz az életnek ezen az igazságán azáltal, hogy a természeti szépséget az eleven ember és a magánvaló természet – életben nem működő – közvetlen viszonyából akarja levezetni. Elfelejti, hogy a természet még a társadalomra vonatkoztatva sem veszti el objektivitását, hanem ez csupán a mindennapi emberek számára életbevágó és társadalmilag nélkülözhetetlen új összefüggésbe illeszkedik be.

E – verbálisan, de csak verbálisan – paradoxnak látszó állítás igazsága még nyilvánvalóbb, ha az emberek természethez való viszonyait nemcsak a termelés folyamatában, hanem mindenekelőtt az ember egész életére való kisugárzásában vesszük szemügyre. Ebben ugyanis szakadatlanul és a civilizáció fejlődésével fokozódó mértékben végbemegy a közvetlenül kettős objektivitás módszertani szétválása; a természet tudományos megismerésének egyre inkább önállósulnia kell benne: idővel létrehozza saját szervezeteit és felszereléseit, hogy az objektíve lehetséges optimumot megvalósítsa ebben az anyagcserében; a saját életét élő embernek viszont ahhoz a természethez kell tartania magát, amely társadalmilag az emberekre vonatkozik. E szétválások elemeit tendenciálisan a legkezdetlegesebb termelés is tartalmazza. Ezzel azonban,

mint korábban jeleztük, korántsem merült ki a természettel folytatott anyagcsere társadalmi-emberi hatékonysága. Már a munkával közvetlen összefüggésben is a legkülönfélébb emóciók jönnek létre. De a termelőerők fejlődése ezt messze meghaladóan, szakadatlanul forradalmasítja az emberek egymáshoz való viszonyait, külső és belső életkörülményeit, és ezzel együtt a természethez való viszonyait is. Itt persze nem szabad kizárólag az esztétikumhoz való közvetlen viszonylatokra gondolnunk. A vadász gyökeresen más kapcsolatban áll a természettel, mint a földműves vagy az állattenyésztő, anélkül hogy eközben az esztétikumra irányuló szándékoknak közvetlenül szóba kellene jönniük. A városok létrejötte ismét alapvetően új viszonyokat hív életre az ember és a természet között, ám ez túlontúl közismert ahhoz, semhogy itt meg ne elégedhetnénk megemlítésével. A tárgyiasságnak az objektivitás és a szubjektivitás közti paradox ingadozására még inkább fény derül, ha hozzáfűzzük: egyidejűleg végérvényes és ideiglenes jellegű. Végérvényes, amennyiben minden élmény egy konkrétan meghatározott természetű valóságra reagál, amely – az élmény számára – immár megszüntethetetlen; még ha az ember utólag meg is győződik a hamisságáról, ez legfeljebb a jövőbeli élmények számára tehet lehetővé egy más, de a maga módján éppoly végérvényes valóságot. De egyúttal felettébb ideiglenes is. Nemcsak azért, mert a mindennapok embere szakadatlanul arra kényszerül, hogy erről az objektivitássá sűrűsödő számunkra-valóról magára a magánvalóra álljon át (munka, technika, tudomány). De az ilyen valóságban meglevő objektív lét e valóságon belül is vezethet a „végérvényesség" azonnali felmondásához, persze azért, hogy e változás után a szubjektum számára ismét végérvényesnek számítson. A rögzítettségnek és a labilitásnak ez a váltakozása, mint a valóság mindennapi életben történő

átélésének formája, szükségszerűen következik az átélt valóságnak és magánvalójának a viszonyából.[5]

Ezek az élmények természetesen egyénileg is különbözőek – és a különbségek annál nagyobbak, minél fejlettebb a társadalom. De az így létrejövő eltérések szükségképpen ama konkrét mozgástéren belül bontakoznak ki, amelyet a mindenkori anyagcsere az emberek számára hozzáférhetővé tesz; hogy ez a mozgástér osztályonként rendkívül különböző, az csak minden bármikor lehetséges természeti élmény társadalmi meghatározottságát húzza alá.

[5] A modern relativizmus persze gyakran a „külvilág" álobjektív fogalmává merevíti az e műben már jellemzett mindennapi valóságot. A leggroteszkebb példa erre Uexküll ismert elmélete, ahol a minden empirikus szubjektumba – Schopenhauer módján – belehelyezett a priori ilyen következtetésekhez vezet: „Ha a nap nem volna szemszerű, / Nem ragyoghatna semmiféle égen." „Wär' nicht die Sonne augenhaft, / An keinem Himmel könnte sie erstrahlen." Uexküll következetesen így folytatja: „Az ég... a szem készítménye..." J. Uexküll: Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Hamburg, 1956. 145.

Marx tiltakozik ama előtte uralkodó felfogásmódok ellen, amelyek „csak az ember általános létezését, a vallást vagy a történelmet a maga elvont-általános lényegében, mint politikát, művészetet, irodalmat stb. tudták felfogni az emberi lényegi erők valóságaként és *emberi nembeli aktusokként* (menschliche Gattungsakte)". Egyúttal felvázolja ellentétes felfogását, amely szerint „az *ipar* története és az ipar létrejött *tárgyi* létezése az *emberi lényegi erők nyitott könyve,* az érzékileg előttünk levő emberi lélektan".[1] Azt kívánja tehát, hogy amikor az emberi nem kialakulásáról és létéről van szó, a kutató az emberiségnek ehhez az ősjelenségéhez nyúljon vissza, mert ez az elvontabb jelenségek megértésének konkrét alapja, és az elvontat kell a konkrétből megmagyarázni, nem pedig fordítva.

A tudományok későbbi fejlődése teljességgel igazolta azt a mély igazságot, amely az ifjú Marxnak ebben a megállapításában rejlik. Az archeológusok, anélkül hogy marxisták lettek volna, sőt, többnyire anélkül, hogy Marxnak akár csak a nevét is ismerték volna, a történelem előtti idők szerszámaiból és munkatermékeiből az emberiség, az emberi nem valódi fejlődésére vonatkozóan sok és fontos tényt tártak fel (és

[1] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, 1962. 74.

– véleményem szerint – a meglevő anyag elemzése még sokkal több dolgot sokkal mélyebben világított volna meg, ha az archeológusok a marxista módszert tették volna kutatásaik alapjává). Az az általánosan elismert helyzet, hogy a szerszámokból és a munkatermékekből egy olyan társadalom állapotát és fejlődési irányát, a benne élő emberek életfeltételeit és kölcsönös vonatkozásait is le lehet olvasni, amelyről semmit vagy alig valamit tudunk (és hogy ilyen tények az emberi együttélés magasabb rendű formációiban is egyértelműen megmagyarázhatják olyan komplexumok alapjait és lényegét, amelyek közvetlen-ideológiai megjelenésmódjukban titokzatosnak tűnnek), filozófiailag általában és jelenlegi problémánk szempontjából különösen fontos következményekkel jár. Itt mindenekelőtt azt kell kiemelni, hogy ez nem csak a nem valóságát állítja világosan elénk, hanem létezésének módját, lényegileg történelmi jellegét is. Ez a megállapítás egyrészt a mechanikus materializmussal szemben fontos, amely a nem fogalmából halott, mozdulatlan általánosságot csinál; Marx Feuerbach tételét így bírálja: „... a lényeg nála csak mint emberi »nem«, mint belső, néma, a sok egyént pusztán *természetileg* összekapcsoló általánosság fogható fel".[2] Ezzel egyúttal azokat a felfogásmódokat is kritizálja, amelyek az emberi nem fogalmát túlzottan az állatvilág mintájára ragadják meg. Ebben a feuerbachi néma általánosság a valóság megközelítésének számíthat. Marx e különbségről a következőket mondja: „Egy állatfajta különböző fajainak különös tulajdonságai természettől fogva élesebbek, mint az emberi adottság és tevékenység különbözősége. De mert az állatok nem képesek *cserélni*, semelyik állategyednek sincs hasznára egy ugyanazon fajtához tartozó, de különböző fajú állat megkülönböztetett tulajdonsága. Az állatok nem képesek össze-

[2] Marx: Tézisek Feuerbachról, MEM, 3. köt. 1960. 9.

tenni speciesük megkülönböztetett tulajdonságait; semmivel sem képesek hozzájárulni speciesük *közösségi* előnyéhez és kényelméhez."[3] Érdekes, hogy körülbelül ugyanebben az időben Balzac, ugyanebből a tényállásból, hasonló következtetéseket vont le: „Buffon, miután leírta az oroszlánt, nőstényére már csak néhány mondatot vesztegetett; a Társadalomban viszont a nő korántsem mindig csak hímjének nősténye." És ebből az elemi tényből kiindulva, megmutatja a differenciáltabb viszonyokban rejlő különbségeket: „A társadalmi helyzet olyan véletleneknek van alávetve, amilyeneket a természet nem engedhet meg magának, ugyanis a természetből plusz társadalomból adódik. A társadalmi jelleg leírása az állati jellegnek legalábbis kétszeresét foglalja magában, ha csupán a két nemet vesszük tekintetbe. Végül, az állatok között kevés dráma játszódik le; sohasem támad közöttük zavar; kölcsönösen üldözik egymást, ez minden. Persze az emberek is kölcsönösen üldözik egymást, de többé vagy kevésbé nagy intelligenciájuk jelentősen bonyolítja a harcot... Ezért van az, hogy a szatócs néha Franciaország pairje lesz, míg a nemesember olykor a legalsó társadalmi rendbe süllyed."[4] A nem biológiai-antropológiai alapjainak elismerése tehát az embernél nem homályosíthatja el soha specifikus kategóriáinak társadalmi-történelmi gyökereit.

Másrészt a filozófiai idealizmus az „általános emberi" fogalmát szintén megengedhetetlenül, történelemfeletti módon határozza meg, azáltal, hogy az emberek bizonyos (mindenkor az adott történelmi helyzet ideológiai szükségleteiből eredő és így általánosított) vonásait ezzel a fogalmi kenetteljességgel ruházza fel, és az emberek különös vagy partikuláris tulajdonságaival, természetével stb. mechanikusan, mereven

[3] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, 92.

[4] Balzac: Emberi színjáték, I. Magyar Helikon, 1962. 1025.

szembeállítja. Ez a művészetben egyformán vonatkozik az akadémizmusra és az avantgardizmusra. Akár a „nemes egyszerűség és csendes nagyság" abszolutizált és vulgarizált felfogását, akár egy egzisztencialista-nihilista „condition humaine"-t rejt magában ez a metafizikusan eltorzított kritérium, az eredmény azonos, és filozófiai szempontból ugyanarra a módszertanra vall. Ellenben az, amit Marx mond nemnek, társadalmilag-történelmileg szakadatlanul változik, nem olyasvalami, amit a fejlődés folyamatából holttá merevedett általánossággal kiemeltek, és nem is olyan absztrakció, amely az egyediséggel és a különösséggel kizárólagos módon szemben állna; a nem tehát szubjektíve és objektíve egyaránt szakadatlanul egy folyamat közepén foglal helyet, a nagyobb vagy kisebb, többé-kevésbé természeti vagy magasabb rendűen szervezett emberi közösségek kölcsönhatásainak sohasem változatlan eredménye, ahol közrejátszanak – a végeredményt módosítva, azt kialakítva – az összes egyedek tettei, gondolatai és érzései, amelyek mind idetorkollnak. Marx erőteljesen hangsúlyozza az egyénnek és a nem lényegének ezt az egységét. Erre vonatkozó fejtegetéseiben ezt mondja: „Az ember egyéni és nembeli élete (Gattungsleben) nem különbözőek, bármennyire úgy van is – és ez szükségszerű –, hogy az egyéni élet létezési módja a nembeli életnek egy inkább *különös* vagy inkább *általános* módja, vagy minél inkább úgy van, hogy a nembeli élet egy inkább *különös* vagy *általános* egyéni élet. *Nembeli tudatként* igazolja az ember az ő reális *társadalmi életét*, és csak valóságos létezését ismétli meg a gondolkodásban, mint ahogy megfordítva, a nembeli lét a nembeli tudatban van igazolva, és általánosságban, mint gondolkodó lény van magáért-valóan."[5]

E folyamatban az egyedinek és általánosításának az egye-

[5] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 71.

dek tevékenységének objektivációiban – mindenekelőtt tehát a munkában – megvalósuló dialektikájáról van szó. Minden egyes munkaterméket az egyes emberek teljesítménye hoz létre, lényegük azonban anyagi és társadalmi természetű objektív szükségszerűségeken alapul. Ha nem ezeknek megfelelően állítják elő őket, akkor az egész munkafolyamat kárba veszett, és objektív értelemben nem is tekinthetjük őket munkatermékeknek, noha szubjektív szemszögből nézve azok. Ezért fejtheti meg az archeológia, mint már korábban jeleztük, letűnt kultúrák munkatermékeiből e kultúrák tartalmait, formáit, lényegét, szerkezetét stb. Ugyanis ezek objektivált alakban mutatják meg, hogy mi a döntő az objektíve meglevő társadalmi szükségletekben és mindenkor lehetséges optimális kielégítésük módjában. Változásuk a legjobb iránytű e kultúrák fel- vagy levezető útjainak, a stagnálás korszakainak stb. felderítésére. Finom árnyalatokig leolvashatók belőlük a kultúrák rokonságai és eltérései. Mindez új oldalról tárja fel előttünk a szubjektumnak az ilyen munkafolyamatokban elfoglalt szerepét: azt, hogy objektivál és elvezet a szubjektum partikularitásától; a szubjektum különös képességei, tulajdonságai stb. e folyamat szempontjából mindig nélkülözhetetlenek, sőt, bizonyos körülmények között az emberi nem haladásának, továbbfejlődésének közvetlen előrelendítői lehetnek, de csupán akkor, ha képesek arra, hogy az éppen az idő tájt döntő objektivitásba maradéktalanul áthelyeződjenek, ha a tárgyiasulásban levetkőzik partikularitásuk nyomait. Nyilvánvaló, hogy a munkából kibontakozó tudomány ezt a jellegzetességet még határozottabban mutatja fel. Itt, ha lehet, még pregnánsabban mutatkozik meg a társadalmi szükségletek ösztökélő, teljesítményeket kiváltó funkciója és az a kényszer, hogy a lét magánvalóságát, tudattól független természetét hű megközelítésben megragadják és kifejezzék. Bármennyi zsenialitás kell is bizonyos igazságok felfedezé-

séhez, ezek már nem viselik magukon a lángész nyomait: éppen minden szubjektivitástól megtisztított objektiváltságukban igazak, éppen ez teszi lehetővé, hogy egy lépéssel előbbre vigyék az emberi nemet.

E kontrasztképek szemszögéből nézve az esztétikai szubjektivitás lényege tisztább megvilágításban jelenik meg: mint más lényeges komplexumok esetében, a nembeli lényegként való létezésben is abban csúcsosodik ki az ellentét az állat és az ember között, hogy az előbbinél a nemnek csak objektív léte van, míg az utóbbinál ez nemcsak többé-kevésbé világosan bekerülhet a tudatba, hanem ez a tudat is a nem objektív létének mind lényegesebb mozzanatává válik. A tudatosság természetesen az ember minden nembeli tevékenységének nélkülözhetetlen alkotóeleme, de mivel – mint kimutattuk – mindenütt az objektivitásnak kell túlnyomó részben hatnia, a szubjektív tudatosságnak végeredményképpen nem lehet döntő jelentősége; nélkülözhetetlen az emberi nembeli képződmények genezise szempontjából, de ezzel azután eljátszotta szerepét; ezek éppen objektivitásukban hordozói és továbbvivői annak, amit emberi nemnek nevezünk. Minőségileg más szerepet játszik a szubjektivitás az etikában és az esztétikában. Az előbbi – hogy az etikát és az erkölcsiséget jelenlegi fejtegetéseink számára egységesen összefoglaljuk – az emberi gyakorlatnak éppen a szubjektív oldalát szabályozza. Magától értetődik, hogy minden etikai jellegű cselekedet az emberiség megőrzésére és továbbfejlesztésére törekszik, mindegy, hogy mennyire tud erről maga a cselekvő személy. Hiszen a kötelességérzet vagy a kötelességszegés, az erény vagy a bűn stb. következményeik révén annak az építménynek a köveihez tartoznak, amelyet a nem az emberek elé állít. Azáltal, hogy ily módon pozitív vagy negatív, továbbvivő vagy hátráltató nyomokat hagynak maguk mögött, olyan képződmények közvetlen közelébe jutnak, mint a jog, az állam stb., amelyekben

az emberiség belső harcai mindenkor meghatározott fejlődési szakaszokat rögzítenek, és ezek, noha elvontabb és közvetettebb értelemben, szintén azokhoz a tárgyiasulásokhoz tartoznak, amelyek lehetővé teszik számunkra, hogy leolvassuk és megfejtsük az emberi nem múltját és jelenét. Persze van különbség a szubjektív meghatározások s az objektív képződmények között, még ha a határok gyakran el is mosódnak, de ennek pontosabb felkutatására itt nem vállalkozhatunk.

Talán még világosabb az etika szándék-oldalának a nemmel mint szubjektummal kapcsolatos viszonya. A morális szándék mint olyan egyrészt általánosításra törekszik – elméletileg ezt a jellegzetességét a legvilágosabban Kant dolgozta ki –, és mivel a szubjektum közvetlen partikularitásán való túlhaladás irányának mégiscsak a szándék, a szubjektivitás körén belül kell maradnia, nyilvánvaló, hogy ennek az intenciónak többé-kevésbé világosan az emberi szándékok közös vonásait, a nembelit kell célba vennie. Másrészt e szféra lényeges mozzanata, csomópontja, a morális döntés mégis megszüntethetetlenül az egyes ember személyiségében gyökeredzik. A morálisan cselekvő szubjektumban meglevő partikuláris egyedinek és nembeli általánosnak ez a soha teljesen meg nem szüntethető ellentétessége az etika egyik alapvető problémája. Még jelzésszerűen sem foglalkozhatunk azokkal a rendkívül különféle megoldásokkal, amelyeket a társadalmi-történelmi fejlődés létrehozott. Annál is kevésbé kell ezt megtennünk, mert jelenlegi fejtegetéseink szempontjából tökéletesen elegendő annak a ténynek a megállapítása, hogy az élet olyan fontos területén, mint amilyen a morális cselekvés, messzemenőkig ilyen ellentétesség és feszültség uralkodik.

Tehát már itt sem arról van szó, hogy a szubjektivitás megszüntetve őrződik meg az objektivitásban, mint a munka

és a tudomány esetében, hanem arról, hogy a partikuláris egyediség, a nembelihez közeledve, általánosítást hajt végre, és tapasztal önmagán, éspedig olyat, amely ugyan részben lehántja, vagy legalábbis semlegesíti pusztán partikuláris vonásait, de anélkül, hogy ezzel egyénisége valódi sajátosságát megsemmisítené, sőt, ellenkezőleg, azért teszi ezt, hogy egyénisége lényegét erősítse, intenzívebbé tegye. Ez a döntő szerkezeti sajátosság gyakran eltorzított formában jelentkezik. Kantnál azért, mert az itt meglevő dialektikus feszültségből és ellentmondásosságból metafizikusan merev ellentétet konstruál az empirikus és az intelligibilis Én között; a romantikus etikusoknál, mint például az ifjú Schleiermachernél vagy az egzisztencialistáknál azért, mert visszariadnak a pusztán partikuláris tényező dialektikus megszüntetésétől.

Ha meg akarjuk érteni, hogy mi az esztétikumban az egyén és a nem viszonyának szubjektív oldala, az általánosítás itt szóban forgó, sajátos módját kell szemügyre vennünk, a szubjektivitás megszüntetésének ezt a különös fajtáját, amelyben ez – éppen mint szubjektivitás – magasabb szintre emelkedik. Az esztétikumban paradoxabb a helyzet, mint az etikai gyakorlat területén: ez szerkezetileg a szubjektivitásra összpontosul, mert még ha a szubjektum cselekedete következményeiért felelősnek érzi is magát, ez az aktus egészen világosan magában foglalja az objektív tényállásnak (s ezzel együtt persze teljes, objektív dialektikájának) az etikai szubjektumba történő visszavételét. De ez a visszavétel teljességgel érintetlenül hagyja az objektív világot. Sőt, éppen az erkölcsi felelősség tartalmazza a szubjektum számára azt a posztulátumot, hogy e világot magánvalóságában megismerje. Az a szemrehányás, amely a felelősség aktusában gyakran és szükségszerűen felmerül: „ezt vagy azt tudnom kellett volna" – megmutatja, hogy még a legszélsőségesebb szándéketika sem mentesíthető az objektív valóság megismerésének

kötelességétől. Az etikai magatartásnak ezen a jellegén mit sem változtat, hogy ez az etika azután a tendenciózusan, az erkölcsi kötelességeknek megfelelően, a lehető leghelyesebben megismert társadalmi valóságot igenli-e vagy tagadja.

Ezzel szemben az esztétikai szubjektum mint olyan egyáltalán nem jöhet létre megfelelő objektumviszony nélkül. Az egész ember olyan időleges átváltozása, amely e szubjektumot jelenlevővé teszi benne, és felébreszti a lehetőségek szunnyadásából, csak a műalkotáshoz fűződő eleven viszonyban valósulhat meg, akár egy létrejövő műalkotásra irányul ez, mint az alkotói magatartás esetében, akár egy esztétikailag már megformált műre, mint a befogadói magatartásnál. De mint az esztétikai szubjektivitás megvalósulásai, mindkét szubjektív aktus pusztán származéknak tűnik: csupán a műalkotás az ő adekvát hús-vér megvalósulása. Ez is mutatja, hogy a mimézis az esztétikai szubjektivitás ősjelensége. Ez a mimetikus alapjelleg választja el az esztétikai képződményeket és cselekedeteket a szubjektum morális magatartásától; ez utóbbiban a valóság helyes visszatükrözése csak egy etikai gyakorlat eszköze, az előbbiben az egész emberi gyakorlat, természetesen az erkölcsit is beleértve, az esztétikai mimézis puszta anyagává vagy legfeljebb egyik formai elemévé válik.

Ebből a szempontból kell az esztétikai szubjektivitásnak a nembeli tudathoz (Gattungsbewusstsein) fűződő viszonyát szemügyre vennünk. E viszony az eddig tárgyaltaktól abban különbözik, hogy közvetlenül és objektíve nem magának a nemnek, hanem kizárólag a nembeli tudatnak a kifejlesztésében és előremozdításában tevékenykedik. Közvetlen nyilvánvalósággal állítják itt a középpontba azt, ami más területeken csak epizodikusan kerül a tudatba: hogy minden amit az emberiség létrehoz, a természet megismerése, hasznosítása, meghódítása, az emberek egymás közti kapcsolatai-

nak kiépítése, az ember továbbfejlesztése és humanizálása: mindez magának az embernek a terméke. Itt is fontosabb maga a dolog, mint közvetlen, tudatszerű reflexei, amelyek hamisak is lehetnek anélkül, hogy ezzel az alapvető tényállásokat felborítanák. A most tárgyalt esetben ez a dolog a sajátos dialektikus egység, vagyis, Hegel kifejezésével élve, az egység és a különbözőség egysége, az egyéni szubjektivitás és a nem egysége. Ami magát az életet illeti, már Marx is tiltakozik azellen, hogy az egyént és a nemet szétválasszák, és szembeállítsák egymással: „Az ember egyéni és nembeli élete nem *különbözőek,* bármennyire úgy is van – és az szükségszerű –, hogy az egyéni élet létezési módja a nembeli életnek egy inkább *különös* vagy inkább *általános* módja, vagy minél inkább úgy van, hogy a nembeli élet egy inkább *különös* vagy *általános* egyéni élet."[6] Ebből az következik, hogy ezt a dialektikát a mindennapi életben is a konkrét tartalom diktálja: a mindenkori, társadalmilag-történelmileg meghatározott helyzetben levő mindenkori ember tetteinek, gondolatainak, érzéseinek stb. tartalma dönt afelől, hogy ennek az ellentmondásos egységnek a tényezői konvergáló vagy divergáló irányban indulnak-e meg, és melyik mozzanat jut közülük túlsúlyra. Láttuk már, hogy a morális intenció puszta ténye olyan irányt foglal magában, amely az emberben levő nembeli felé mutat. Mármost az esztétikai szubjektivitás sajátossága abban áll, hogy ez az intenció elsődlegesen nem pusztán magában a szubjektumban valósul meg, hanem inkább mint egy „világ"-ban objektivált jelenik meg. Mindannak, ami ezt alkotja, ami benne előfordul, ami vele közvetlen vagy közvetett kapcsolatban áll, mély, objektív (minden tárgyiasságot tartalmilag és formailag egyaránt meghatározó) érzékletességgel kell rendelkeznie, amely azonban min-

[6] Uo.

dig és mindenütt magában az emberben gyökeredzik. Világos, hogy egy ilyen „világ" szubjektuma semmiképp sem lehet az individuum a maga közvetlen partikularitásában. Igaz ugyan, hogy ez a mindennapi életben is mindig újból felvázolja ilyen „világok" képeit; gondoljunk például az ábrándokra. Az ilyen képzelgések azonban a hétköznapok minden normális emberénél kifejezetten merőben szubjektív jellegűek, és ha a szubjektum objektivitást tulajdonít nekik, az már patologikus kisiklásra vall. Ernst Bloch igen gondosan elemezte az ilyen ábrándokat, és azáltal, hogy az így létrejövő vágyakat élesen megkülönböztette a kívánástól, más nézőpontról ugyanazokat a határokat húzta meg, mint mi az imént: a vágyódás teljesen megreked – a partikuláris – szubjektumban, a kívánás ezzel szemben egy az objektív valóságban elvégzendő tettre irányul, melynek a szubjektummal szembeni függetlenségét mindkét esetben többé vagy kevésbé tudatosan, egyenlő mértékben, noha különböző módon tételezik. Bloch kifejti: „A vágy kívánsága éppen azzal növekszik, hogy az ember jobbnak, sőt, tökéletesnek képzeli el azt, aminek teljesülését óhajtja ... Ahol tehát jelen van a jobbnak, végső soron bizonyára a tökéletesnek, a képzete, ott vágyak lépnek fel, adandó alkalommal türelmetlen, sürgető formában. A puszta képzet ily módon *vágyképpé* válik, és ezzel a felirattal van ellátva: »Bár így lenne.« De a vágyat, bármilyen heves legyen is, éppen e passzív, sóvárgással még rokon jellege különbözteti meg a tulajdonképpeni »kívánás«-tól. A vágyban még semmi sincs a munkából vagy a tevékenységből, viszont minden akarás egyben tenniakarás is. Vágyódhatunk arra, hogy holnap szép idő legyen, noha a legkevesebbet sem tehetjük ennek érdekében. Sőt, a vágyak teljesen értelmetlenek is lehetnek, irányulhatnak például arra, hogy bár X vagy Y még életben lenne: adandó alkalommal ésszerű lehet ilyet kívánni, de ezt akarni ésszerűtlen. Ezért a vágy-

nak ott is tere van, ahol az akarat már mit sem változtathat. A bűnbánó ember azt kívánja, hogy bárcsak ne hajtott volna végre egy cselekedetet, de nem akarhatja ezt. A bátortalan, a habozó, gyakran a kiábrándult, az akaratgyönge embernek is vannak – méghozzá különösen erős – vágyai, anélkül hogy a tenniakaráshoz eljutnának. Továbbá, különböző dolgokra lehet vágyni, a választás itt kínná válik, de közülük csak egyet lehet akarni; az akaró ezzel szemben valamit már előnyben részesített, tudja, mit akar inkább, túljutott a választáson."[7]

A szubjektíve feldolgozott mimetikus képződmények csak akkor emelkedhetnek az esztétikum sajátos objektivitásába, ha meghaladják a szubjektum partikularitását, és ezáltal már nem merőben szubjektív reakciókként állnak szemben a szubjektivitástól nem érintett külvilággal, hanem egy önálló, specifikus objektivitássá szerveződnek. (Ebből a szempontból itt található meg az egyik legfontosabb különbség a művész és a dilettáns vagy kontár között.) A mindennapi élet partikuláris szubjektivitását az esztétikumban lényegében legalább olyan határozottan haladják meg, mint a tudományban vagy az erkölcs területén, noha ez látszólag távolról sem megy olyan radikálisan végbe. Ugyanis míg a tudományos magatartás dezantropomorfizáló aktusa és – legalábbis nagyon gyakran – az etikai törvények érvényre jutása egyaránt világos elhatárolást hoz létre a szubjektum partikularitásával szemben, az esztétikumban az a látszat keletkezik, mintha a határok teljesen elmosódnának, sőt, mintha az esztétikai tételezés végrehajtása során (a műben, az alkotásban, a befogadásban) kizárólagos és tiszta szubjektivitás jönne létre. És ez nem is puszta látszat, hiszen nincs még egy olyan emberi tevékenység, amelyben a szubjektivitás, az individualitás

[7] E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung, I. Berlin, 1954. 58.

olyan közvetlen nyilvánvalósággal fejeződne ki, amelyben a személyes mozzanatnak olyan, minden tárgyiasságot konstituáló, minden összefüggés szempontjából döntő jelentősége lenne, mint az esztétikum szférájában. Éppen ezért van az, hogy a nembelibe történő átmenet, a hétköznapi közvetlenségében élő ember puszta partikularitásán való felülemelkedés itt éppoly elengedhetetlen, mint a valóság tudományos visszatükröződésében, mint az erkölcsi gyakorlatban.

A szubjektum e változásának különös jellegét az objektiváció jellege határozza meg. Ugyanis mindenütt másutt érintetlen marad a tárgyi világ objektivitása; azáltal, hogy a lehető legadekvátabb módon megismerik és az emberi gyakorlattal megváltoztatják, objektivitása nem rendül meg, sőt, mint láttuk, még a szubjektív vágyak, ábrándok stb. is éppen ezt a megingathatatlanságát tételezik fel. Egyes-egyedül a művészet az, amely – a mimézis segítségével – megalkotja a valódi világ objektivált ellenképét, s ez önmagát „világgá" kerekíti le, amely e kiteljesedett alakjában magáért-valósággal rendelkezik, olyannal, amelyben a szubjektivitás megszűnik ugyan, de pusztán abban az értelemben, hogy továbbra is a megőrzés és a magasabb szintre való emelkedés mozzanata marad túlsúlyban benne. Az ily módon, hármas értelemben megszüntetett szubjektivitás ébreszti fel a nem tudatát, amelyet minden emberi személyiség többé vagy kevésbé tudatosan, de mindig immanensen magában foglal. Ez megmagyarázza a szubjektivitás e változásának sajátosságát: igazabb és mélyebb lesz, a személyiség megnövelt és erőteljesebben körülhatárolt területen uralkodik, mint a mindennapi életben, s egyúttal messze meghaladja azt a partikularitást, amellyel a hétköznapokban rendelkezik. A műalkotás „világa", amelyben ez a szubjektivitást ily módon megőrző objektiváció végbemegy, az objektív valóság visszatükröződése, mimézis, amely az emberek számára adott világot – mind azt,

amit ő teremtett meg és formált ki, mind pedig azt, ami tőle függetlenül létezik –, ennek az alkotói folyamatnak a szemszögéből nézi és reprodukálja. A szubjektum változása, a mindennapi élet partikularitásának legyőzése az a folyamat, amelynek során a szubjektum úgy formálja át magát, hogy „a világ tükre" tudjon lenni, ahogy ezt Heine Goethéről mondta. A helyes világismeret és a helyes én-élmény mélysége itt új közvetlenségben egyesül.

*

A nembelinek a történelemben végbemenő fejlődése csak úgy kerülhet napvilágra, csak úgy érvényesülhet, ha az emberek személyiségében, vonatkozásaiban stb. kialakuló új jellegzetességek ellentétbe jutnak a régi intézményekkel, kapcsolatokkal, gondolatokkal, érzésekkel stb. Persze az így létrejövő kollíziók szorítkozhatnak azután a merőben helyhez és időhöz kötött hic et nuncra, és az esetek túlnyomó többségében ezt is teszik, de minden ilyen kollízióban lappangva benne rejlik az a lehetőség, hogy innen a nembelihez emelkedik fel, csak az a kérdés, hogy ez – objektíve vagy szubjektíve – mennyire tud nyilvánvalóvá válni. Ebben gyökeredzik a művészet nagy, világtörténelmi küldetése: azt, ami csak lappangva hat, az aktualitásig emelheti, és világos, felidéző-értelmes kifejezést kölcsönözhet annak, ami a valóságban néma marad. Goethének ez a két sora: „Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, Gab mir ein Gott, zu sagen, was ich leide"* – anélkül, hogy szándékát megengedhetetlenül általánosítanánk, teljességgel ebben a szellemben értelmezhető.

Az imént tárgyalt ellentmondások nemritkán már közvetlen megjelenési formáikban olyan struktúrát mutatnak, ame-

* *És midőn az ember elnémul kínjában, nekem egy isten megadta, hogy elmondjam, mit szenvedek.*

lyek fejtegetéseinket igazolják. Gondoljunk csak a polgári-demokratikus forradalmakban végrehajtott, radikális általánosításokra (a „heroikus illúziókra"), a proletariátus nagy, világtörténelmi és pillanatnyi-átmeneti érdekei közt dúló állandó harcra stb.; a reformista irányzat, amelyet a „végcél" és a „mozgalom" bernsteini elválasztása jellemez, kísérletet tett és tesz arra, hogy a proletariátus alapvető és átmeneti érdekeinek szembeállítása segítségével minden olyasmit kiirtson a munkásmozgalom elméletéből és gyakorlatából, ami igazán az emberiség ügye, ami túlmutat a kapitalizmuson belül végrehajtható kis reformokon. De felszínesen leegyszerűsítenénk a kérdést, ha minden olyan általánosítást, amelyet az emberek társadalmi harcaik során végrehajtanak, közvetlen kapcsolatba hoznánk az emberiség ügyével, és minden, a tények felé orientálódó realizmustól megtagadnánk ezt. Erről szó sincs. Csak azért hangsúlyoztuk az iménti ellentétet, hogy e helyzetre világosan utaljunk, de kihatásai rendkívül sokértelműek lehetnek. Elég, ha itt az Antigoné–Kreón-konfliktus példájára gondolunk, hogy az emberiség ügyét az „alacsonyabb rendű" képződményhez (az állammal szemben a családhoz) való ragaszkodásban pillantsuk meg, és másrészt, ha felidézzük Sztálinnak és iskolájának néhány szubjektivista-dogmatikus absztrakcióját, hogy világosan láthassuk: a társadalmi harcok általánosításai nem mind képesek arra, hogy megragadják e küzdelmekben rejlő nembeli elemeket.

Azoknak a közvetlen következményeknek az általánosítása, amelyek egy meghatározott formáció ellentmondásaiként jönnek létre, annyiban is sajátos utakon halad, hogy a konkrét helyzet lényeges vonásait megőrzi, de nem kell feltétlenül ragaszkodnia normális, tényszerű előfordulásának konkrét részleteihez. Különösen tanulságos itt az a hiba, amelyet Hegel követett el a *Macbeth* megítélésében. Elmarasztalja Shakespeare-t, amiért egészen mellőzte, hogy hősének joga

volt a koronára, és igazságtalanság érte.[8] Shakespeare nagy bőségben alkalmazta az ilyen motívumokat a feudalizmus önfelbomlasztásának közvetlen folyamatát ábrázoló királydrámáiban. A késői nagy tragédiák – a *Lear király* is közéjük tartozik – ezzel szemben csak annyit rögzítenek, amennyi e felbomlási folyamatból megőrzött mozzanatként maradéktalanul behatolhat a nembeli képébe; a feltételeket és viszonyokat tehát csak annyira konkretizálja, amennyire ez az események erkölcsi szemléletessége szempontjából feltétlenül szükséges. A Hegel követelte motívum a műnek ezt a szintjét tetemesen csökkentené. De itt sem szabad Shakespeare e korszakbeli kiválasztás- és ábrázolásmódját, mint a nembeli vonások hangsúlyozásának sémáját, egyedül jogosult módszerét felfogni. Az a mód például, ahogy Gorkij az *Anyá*-ban vagy Andersen Nexö a *Hóditó Pellé*-ben a munkásmozgalmat ábrázolja, a két mű minden különbözősége ellenére újból és újból megmutatja, hogyan nőnek át a részletező módon ábrázolt mindennapi élet jelenetei abba a nembeliségbe, amely az itt ábrázolt osztályharcokban, a munkásosztály történelmi küldetésében rejlik. Ennyi példa elég is; hiszen úgyis lehetetlen, hogy a dialektika itt létrejövő formáit akár csak vázlatszerűen is ábrázoljuk. Hadd egészítsük ki mégis az eddig kifejtetteket két megjegyzéssel. Először is, a nembelire való általánosító utalás éppen ellentmondásosságában és problematikájában találhatja és világíthatja meg tárgyát; elég, ha Anatole France forradalom-regényét* hozzuk fel erre példának. Másodszor: a nembeli nyilvánvalóan egy felfelé vivő pályán mozog; azonban ez nemcsak sok kerülőn és visszaesésen át vezet, hanem maga a nembeliség is sokkal több, mint

[8] Hegel: Esztétika. I. Akadémiai, 1952. 212.

* *Az istenek szomjaznak.*

a pozitív vívmányok megőrzője. Idetartozik minden jelentős negativitás, amely útján tartós és fontos akadályként szerepet játszott: Tartuffe éppúgy, mint Faust, és Goya s Daumier szatirikus képei nem kevésbé fejezik ki a nembeli jellegzetességeket, mint a sixtusi kápolna.

A nembeliségnek az emberek társadalmi viszonyaiban történő érvényre jutása tehát nem az emberi sorsok „csupán történelmi" és „időtlen" elveinek merev, metafizikus szembeállítása, nem jelenti azt, hogy elhagyták e sorsok társadalmi-történelmi meghatározottságait, és a létezés egy másik, „tisztább" szférájában föléjük emelkedtek; a nembeliség érvényesülése e viszonyok a priori szétválaszthatatlan mozzanata, amely éppen – történelmileg – előrehajtó ellentmondásaikban, e harcok eredményeként valósul meg.

Már ebből is világosan kivehető, hogy az így értelmezett nembeliség az „általános emberi" koncepciójával ellentétben áll. Egyrészt azért, mert a nembeliség nem örök időkre adott valami, hanem társadalmi-történelmi konfliktusok eredménye, s ezért szakadatlanul változik, fejlődik, másrészt pedig e folyamatban egy – persze nagyon egyenlőtlen, sokszor megszakadt – kontinuitás van. Márpedig éppen az, ami egy ilyen kontinuitásban megmarad, alkotja a mindenkor élő és cselekvő ember számára objektíve a nembeliség egyik fontos tartalmát, persze azokon a tartalmakon kívül, amelyekkel az aktuális tettek, gondolatok, érzések stb. hozzájárulnak jövőbeli útjához. A nembeliség ilyen történelmi-dialektikus felfogásából továbbá az következik, hogy a túlhaladott szakaszokat vagy korszakokat szintén nagyon különbözőképpen kellett megszüntetni: kifejezetten központi tulajdonságok teljesen eltűnhetnek a fejlődés során, mások – esetleg miután hosszú időre feledésbe merültek – mégis megmaradnak a folytonosságban; természetesen eközben igen gyakran mind tar-

talmilag, mind formailag nagyon nagy változásokon mennek keresztül.

A megszüntetésnek (a megőrzést is beleértve) ez az objektív folyamata azonban azzal a sajátossággal is jár, hogy a jelenlegi nembeli tudat történelmileg eltűnt feltételei, alapozásai stb. e továbbra is aktuális múlt formájában megszüntetve megőrződnek. Az eleven és cselekvő ember – ha szabad Arisztotelész híres kijelentését variálni – „történelmi állat". Áll ez egyéni életére és azokra a társadalmi képződményekre is, amelyek közvetlenül meghatározzák a sorsát. És mivel a nembeliség tartalmai ezek fejlődése során alakulnak ki, az iménti megállapítás szükségképpen érvényes a nembelire is. Mindehhez természetesen kiegészítésképp és a pontosság kedvéért hozzá kellene fűzni: az ember „történelmi állattá" válik. Ugyanis, noha már nagyon primitív fokokon felmerül az az igény, hogy a lényegest ilyen történelmi-tudatszerű módon a saját múltjukban rögzítsék – már bizonyos mágikus szertartások, a mítoszokról nem is beszélve, erről tanúskodnak –, egy ilyen tudat a történelem folyamán nagyon lassan, egyenlőtlenül és ellentmondásosan alakul ki, ha állandóan felfelé tart is. Ez már az egyénre is vonatkozik. Gorkij pl. nagyon szépen ábrázolja, hogy egy veréshez szokott, meggyötört, öreg munkásasszonyban a forradalmárokkal való érintkezés, a jelen megítélésében megmutatkozó, fokozódó tudatosság hogyan ébreszti fel és világosítja meg egyúttal a saját feledésbe merült múltját, s hogyan változtatja át azt egy jelenéhez vezető, látható úttá. Az, amit a történelem folyamában egyenlőtlenségnek, megrekedő, sőt, elveszni látszó mozzanatnak írtunk le, Hegelnél a *Fenomenológia* végső gondolataiban egyenesen úgy jelenik meg, mintha válasz lenne az itt feltett kérdésre. A történelmet „időben külsővé váló szellem"-nek nevezi, és egyes szakaszairól azt mondja: „Ez a levés bemutatja a szellemek lassú mozgását és egymásutánját, oly képek galé-

riáját, amelyek mindegyike fel van ruházva a szellem teljes gazdagságával, s épp azért mozog oly lassan, mert a személyes énnek át kell járnia és meg kell emésztenie szubsztanciájának ezt az egész gazdagságát." „De – fűzi hozzá – a *belsővé tevő emlékezet (Er-Innerung)* megőrizte ezt a tapasztalatot, s belseje és valójában magasabb formája a szubsztanciának. Ha tehát ez a szellem ismét elölről kezdi művelődését olyképpen, hogy látszólag csak magából indul ki, ugyanakkor mégis magasabb színvonalon kezdi."[9]

Hegel fejtetőre állított materializmusa, hogy Engels kifejezésével éljünk, itt kézzelfoghatóan és világosan mutatkozik meg. Hiszen itt az abszolút idealizmus beteljesedésének csúcsán állunk: a szubsztancia éppen arra készül, hogy szubjektummá változzon át, és valóra váltsa az azonos szubjektum-objektumot. Csak amikor a „belsővé tevő emlékezet" ennek az eggyé válásnak az aktusát szem elé tárja, vagy legalábbis előkészítené, akkor derül ki – magának Hegelnek a fejtegetéseiből –, hogy az emlékezés (Erinnerung) mégis csupán a szubsztancia tükörképét teheti belső tulajdonává és nem magát a szubsztanciát; sőt, még ha „belsővé tevő emlékezet"-ként (Er-Innerung) fogják is fel, a külsővé válásból a szubjektumba visszavett belső benne akkor is csak egy tudattól független lét tudata marad. A jelenség hegeli felfogása tehát, mint a valódi és objektív folyamat leírása, több mint kétértelmű, de találó képet ad arról a valódi tényállásról, hogy miként fejeződik ki az emberiség ügye az emberek emlékezésében és élményvilágában és különösképpen a művészi ábrázolásban. A „belsővé tevő emlékezet" valóban a belsővé tevésnek az a formája, amelyben és amely által az egyes ember és benne az emberiség – a múltat és jelent mint saját művét, mint őt megillető sorsot veheti a birtokába. Objektív

[9] Hegel: A szellem fenomenológiája, Akadémiai, 1961. 414.

valóságot idéz fel, de olyat, amelynek minden ízét emberi tevékenység hatotta át, s amelynek összes tárgyaiba az emberi értelem, az emberi érzés a legjobbakat fektette bele önmagából, az adásnak és cselekvésnek ebben a folyamatában bensőleg gyarapodva. Ha most az embereknek ezt a tárgyi világon belül végrehajtott – múltbeli és jelenlegi – tevékenységét a „belsővé tevő emlékezet" visszaveszi a szubjektumba, akkor ugyan csupán az abszolút idealizmus elképzelése szerint válhat a szubsztancia szubjektummá, de annyi bizonyos, hogy ebben az ember létrejötte és kibontakozása mint saját műve, mint saját történelme, plasztikus-felidéző módon nyilvánvalóvá lesz. Amit az ember a külsővé válás különböző formáiban az objektív valóságnak (önmaga és a hozzá hasonlók valóságának is) átadott és benne elsüllyesztett, s aminek gondolat- és érzelemgazdagságát köszönheti, azt itt a szubjektum visszaveszi magába, és a világot mint az ember saját világát, mint elveszíthetetlen tulajdonát éli át. E két – egymástól elválaszthatatlan – aktusban jön létre, szélesedik ki és mélyül el az emberi öntudat. Ezek az – elválaszthatatlan – aktusok adekvát módon, a maguk teljes tisztaságában csak a művészetben egyesülnek. Hegel találóan jellemezte az esztétikai tételezés specifikus sajátosságát sok olyan fejtegetésben, amelyben abszolút idealista módon eltorzította az objektív valóságot. (Hogy az emberiség társadalmi-történelmi fejlődése során a társadalmi-emberi szféra tárgyiassága milyen mértékben változik át a puszta szubsztancialitásból a tudatos szubjektivitásba, jobban mondva, egy ilyen szubjektivitás a társadalmi szféra objektív szubsztancialitásával kölcsönös vonatkozásban milyen mértékben törekszik túlsúlyra, azt itt nem magyarázhatjuk meg. E fontos problémát csak jelzésszerűen vethetjük fel.)

Mindennapi élet, partikuláris személy és vallásos szükséglet

A mindennapi életben az ember élete és gondolkodása, érzése és cselekvése számára partikularitásának kell a mindent mozgató középpontot alkotnia. Az élet megtartása, megőrzése, gazdagítása stb. közvetlenül nem lehet más, mint a partikularitás kihatása környezetére, és reagálása azokra a befolyásokra, amelyek környezetéből indulnak ki. De mint már ismételten megállapítottuk: a mindennapi embernek az a törekvése, hogy önmaga reprodukcióját optimálisan végrehajtsa, olyan berendezéseket hoz létre, amelyeket nem lehet megfelelően kezelni, ha maga az ember nem megy túl használatuk közben a saját partikularitásán, vagy legalábbis nem törekszik arra, hogy ezt meghatározott irányokban túlhaladja. Ez a mozgás megszüntetést jelent, mégpedig hármas dialektikus értelemben; vagyis arról soha sincs szó, hogy a partikularitás megsemmisülne, ellenkezőleg, ez mindig az az életalap marad, amelynek lényeges erőit felhasználja önmaga legyőzéséhez, az az utolsó tartalék, amely mind a legközelebbi, mind pedig a legmagasabb felé törő erőfeszítéseket táplálja. De bár a partikularitást sohasem teszik a nullával egyenlővé, ez semmiképp sem jelent egyszerű konzerválást: a társadalmi-emberi lehetőségek magasabb szintjén történő megszüntetése olyan tartalmi és szerkezeti változásokat idéz elő benne, hogy

ezek eredeti és közvetlen létezési módjukhoz képest egy minőségi máslétet tartalmaznak.

Ebben a tekintetben – minden itt gyakran tárgyalt különbözőség, sőt, ellentétesség ellenére – a tudomány és a művészet ugyanabban az irányban hat: az etikai magatartás mellett ezek a partikularitás minőségi átváltoztatásának legerősebb motorjai, és ezért együttesen állnak szemben a vallással, amely fő tendenciáját tekintve a partikularitás megőrzésére törekszik. A tudomány dezantropomorfizáló visszatükröződésének esetében a helyzet azonnal nyilvánvaló. Hiszen itt nemcsak a tudománnyal foglalkozó személyek partikuláris sajátosságai kapcsolódnak ki messzemenőkig, hanem még az általánosságban vett ember bizonyos általánosan-antropológiai tulajdonságai is; a puszta partikularitásnak az objektív, emberektől független folyamatok tudományos visszatükröződésébe való belejátszása egyszerű hibaforrássá válhat. De káros előítélet volna azt gondolni, hogy a dezantropomorfizáló visszatükrözés a tudóst személytelen eszközzé változtathatná, hogy egy kibernetikus gép volna a tudomány szubjektumának az eszménye. A kutató személyisége – jó és rossz értelemben egyaránt – az egzakt természettudományokban is túl nem becsülhető szerepet játszik. Részletes elemzés nélkül is nyilvánvaló, hogy az ember itt döntő intellektuális és morális tulajdonságai (éleselméjűség, kitartás, bátorság stb.) el sem volnának képzelhetőek, ha nem gyökereznének az illető ember partikularitásában; másrészt azonban jelentős módosításoknak kell alávetni ezt, hogy ilyen célokra használható legyen; az is természetes, hogy minden igazi tudósnak nagyon sokat kell partikuláris adottságaiból legyőznie, vagy legalábbis a munka érdekében félretennie, hogy emberi természete ne váljon tulajdonképpeni tudományos tevékenysége gátjává. Az antropomorfizáló művészi visszatükröződés tekintetében nem kevésbé világos a helyzet. E kérdés megértésé-

hez teljesen elegendő, ha a katarzis jelenségére utalunk, már csak azért is, mert ezáltal egyidejűleg megvilágíthatjuk az etikának és a partikularitás problémájának egyik vonatkozását is. A katarzis előidézte megrázkódtatás és megtisztítás az embereket közvetlenül adott partikularitásuk fölé emeli, széles és mély perspektívákat tár eléjük, megmutatja, hogy miként kapcsolódik szorosan személyes, korlátozott sorsuk a külvilág lényegéhez, amelyben tevékenykednek, és ezáltal közvetve az egész emberi nem sorsához is. Az embernek, hogy ilyen élmények szubjektumává váljék – akár alkotóként, akár befogadóként –, legalábbis amíg egy ilyen „világgal", a valódi világ esztétikai képmásával eleven kapcsolatokat tart fent, felül kell emelkednie partikularitásán.

A vallásos tételezésben szögesen ellentétes ezeknek az aktusoknak a kategoriális struktúrája és az iránya. A transzcendencia itt nem a megismerés átmenetileg még el nem ért tárgya, nem az emberi érzések érzékileg elmosódott látköre, hanem mint magasabb rendű és méltóbb, hitelesebb létet állítják szembe az emberek földi létezésével. E minden más felfogásmódtól minőségileg különböző létnek egy minőségileg más magatartás felel meg. A hit, amely az életben mindenütt másutt a mindenkori tárgy módszertanilag biztosított megragadásának legyőzendő, előzetes lépcsőfoka, itt az ember és a transzcendencia tulajdonképpeni, sőt – végső soron – egyedüli közvetítőjévé válik. Ennek a közvetítésnek specifikus tartalma van, amelyet a legjobban a „lelki üdvösség" kifejezéssel írhatnánk körül. Ez a legtöbb vallás és főként a kereszténység számára azt jelenti, hogy elválaszthatatlanul összekapcsolódik minden egyes hívőnek (partikularitásának) az éppígyléte és túlvilági személyes sorsa: üdvösségre való törekvése szükségképpen arra irányul, hogy önmaga, saját partikuláris személye számára vívja ki ezt. Természetesen minden vallásos élet tud olyan szentekről, akik életüket ember-

társaik megváltásának szentelik, de még számukra, még ezen a legmagasabb szinten sem iktatható ki, hogy életük egész aktivitása a saját lelki üdvükre irányul, mert e gond nélkül az egyénben semmiképp sem jöhetne létre és állhatna fent az alapvető vallásos viszony. És egy vallás, egy egyház hatalma, összetartó ereje, hatásköre stb. elsősorban attól függ, hogy az emberek – az egyes, partikuláris emberek tömegei – milyen mélyen és szilárdan vannak meggyőződve arról, hogy egyes-egyedül az az út és – a dogmáktól a rítusokig – azok az eszközök alkalmasak arra, hogy számára, éppen eme egyéni, partikuláris embernek a számára szavatolják az ígért üdvösséget a túlvilágon (és bizonyos körülmények között ezen a világon is, de ekkor is mindig a túlvilágra utalva). Magától értetődik, hogy egy világvallásban, különösképpen, ha valamely társadalomban uralkodó egyházként testesül meg, e magvat az egész emberi életet átfogó periféria veszi körül: az etika és a művészet, a tudomány és a filozófia egyaránt beépül ebbe a rendszerbe. De csak – és ezt sohasem szabad elfelejteni – a vallásos totalitás puszta építőköveiként, a vallás végső üdvözítési céljait szolgálva; egyébként rendszerint csak „ragyogó bűnök".

Ezt az alapvető tényt meg kellett állapítani, persze anélkül, hogy mechanikus általánosítással vulgarizálnánk. Hiszen kétségtelen, hogy minden vallásban fontos szerepet játszik – éppen túlvilági végcélja miatt – az emberek teremtményszerűsége elleni harc, és mi volna ez más, mint éppen a partikuláris emberi lét? (Legalábbis első pillantásra így tűnik.) Csaknem minden nagy vallásban igen fontossá válik, hogy aszketikusan leszámoljanak az ember teremtményszerűségének valamennyi elemével; sőt, a buddhizmusban az emberi személyiséget alkotó valamennyi meghatározás teljes megsemmisítése a megváltás célja, a valódi túlvilág. Ez az ekstatikus szint azonban tartósan semmiképp sem alkothatja a val-

lásos élet egészét. A roppant zaklatott válságkorszakokban, amelyek a vallásos tudat számára nagyon gyakran abban a formában játszódnak le, hogy világvége vagy új világkorszak közeledik, nemcsak egyes embereken, hanem nagy tömegeken is úrrá válhat egy aszketikus szemlélet és gyakorlat, amely elveti az emberiség valamennyi földi céljának partikularitását. Normális időkben is tömeges hatást érhetnek el az ilyen áramlatok, de éles különbségek alakulnak ki a túlnyomórészt túlvilági orientációjú szentek és az átlagos hívők között, és az egyházak gyakorlata főként az utóbbiak életének vallásos elrendezésére és irányítására törekszik. Ebből természetszerűleg következik, hogy ezek szokásos, mindennapi életet élnek, egyéni (partikuláris) céljaiknak megfelelően cselekszenek, de vallásos kötelezettségeik egyházi szabályozása révén eleget tesznek azoknak a feltételeknek is, amelyek lelki üdvüket a túlvilágon biztosítják. A mindennapi élet ilyen vallásos megformálása nem alakítja át mélyrehatóan ennek az életnek az alapvető szerkezetét, mint ezt a tudomány és a művészet – mindegyik a maga módján – megteszi. Ellenkezőleg, e struktúra leglényegesebb mozzanatai, éppen mert e vallásosságba vannak beépítve, különös felszenteléshez, lényegüket konzerváló fenségességhez jutnak, tovább erősödnek, sőt, gyakran meg is keményednek. Minden dolognak és történésnek a partikuláris személyiség javára és jajára való elemi vonatkoztatására gondolunk. A mindennapi élet spontaneitása számára magától értetődik, hogy mindent a mindenkori partikuláris énre vonatkoztatnak. A tapasztalatok, elsősorban a munkában szerzettek, megtanítják ugyan az embereket arra, hogy az objektív valóság tőlük független törvényszerűségeit nagyon is tiszteletben tartsák; de a mindennapi élet lényegéhez tartozik, hogy az így szerzett ismereteket is újból visszavonatkoztatják a partikuláris énre. Ismét szubjektumra vonatkoztatott formában jelenik meg, hogy a világ meghódításában elért si-

kerek, illetve kudarcok függnek a világ törvényszerűségeinek átlátásától; a mindennapi élet embere túlontúl gyakran felejti el, hogy a munkával ő maga kényszerített rá a tárgyi világra egy teleológiát, és úgy véli, magának a világnak a folyása teleologikus, mégpedig oly módon, hogy az ilyen teleologikus sorokban legalábbis az egyik csomópont az ő partikuláris-személyes sorsa.

Nicolai Hartmann helyesen elemzi ennek a mindennapi spontaneitásnak az ismeretelméleti oldalát. A mindennapi élet ma is meglevő szerkezetéből indul ki, és az itt uralkodó gondolkodásról megállapítja: „Itt van mindjárt az a tendencia, hogy minden alkalommal azt kérdezzük, »mi végre« kellett éppen így történnie. »Mi végre kellett ennek velem megesnie?« Vagy: »Mi végre kell így szenvednem?« »Mi végre kellett olyan korán meghalnia?« Minden történés esetében, ami valamiképpen »érint« bennünket, könnyen adódik az ilyen kérdés, még ha csupán tanácstalanságunk és tehetetlenségünk kifejezése is. Hallgatólagosan feltételezzük, hogy annak, ami történt, mégis jónak kell lennie valamire, az ember igyekszik valami értelmet, valami igazolást találni benne. Mintha olyan bizonyos volna, hogy mindennek, ami történik, értelme kell hogy legyen."[1]

Itt már egyértelműen látható, hogyan kezd a mindennapok „világnézete" átcsapni a vallásos világnézetbe. Ennek az átcsapásnak a mindennapi életben mélyen gyökeredző lényege a mindennapi elmélet és gyakorlat közvetlen viszonyán alapul; ez az itt mindenütt és általánosan uralkodó elv mindent teleológiai jelleggel az énre vonatkoztat vissza, mivel az objektív összefüggések munka és tudomány segítségével történő valamennyi magyarázata, a valódi, mert magánvalóan létező szubjektumviszonylatoknak a művészet segítségével történő megszüntetése a mindennapi életben újból és újból a

[1] N. Hartmann: Teleológiai gondolkodás, Bp., 1970. 61.

partikuláris szubjektumtól való spontán, teleologikus függőségbe esik vissza. A mindennapi és a vallásosan determinált élet közti mély belső rokonság azon alapul, hogy a vallás, tendenciáját tekintve, szükségképpen megőrzi és állandóan újból megújítja ezt a struktúrát. Hartmann helyesen és sokoldalúan vizsgálja meg ezt az összefüggést: nemcsak a mindennapi élet elemi tényeinek kategoriális összefüggését tárja fel, hanem a kiemelt világnézeti problémák szintjén azt is megmutatja, hogy a partikuláris énhez való teleológiai viszony miként torzítja el az itt felmerülő problémákat. Hartmann megvilágítja azt a hamis alternatívát, amely szerint „a világnak vagy értelmesnek, vagy értelemellenesnek kell lennie"; ez a dilemma is csak onnan származik, hogy a külvilágot teleológiailag a mindenkori partikuláris énre vonatkoztatják, és eközben az értelemellenességet – negatíve – éppúgy a partikuláris ember körül csoportosítják teleológiailag, mint a pozitíve értékelt értelmességet. Objektíve, mondja Hartmann, van egy harmadik eshetőség is, nevezetesen egy olyan világ, amely nem értelmes és nem is értelemellenes, hanem „értelem nélküli". „Ez az a világ, amely csak mint egész nem épül az értelemre, de amelyben a mindenkori körülmények szerint (azaz a »véletlen« vak szükségszerűsége szerint) értelmes és értelemellenes tarka összevisszaságát találjuk. Azonban éppen az utóbbi az, amivel az adott világban lépten-nyomon empirikusan találkozunk. Az értelmesnek és értelemellenesnek ezt a tarka összevisszaságát egyáltalán nem szükséges teleológiailag értelmezni; hiszen nincsen ebben semmiféle előre kijelölt irány ... Csak az ember változtatta a maga átértelmezésével az értelemnek nyitott világot az értelem előtt zárttá a maga számára. Csak ezáltal tagadja meg a világtól az értelemadást, amelyet vele szemben teljesíteni tudna, és teszi ezt akként valóban értelemellenes világgá."[2]

[2] I. m. 186. k.

A valóság ilyen – Hartmann bírálta – szemléletéből magától megnyílik a vallásos szemlélethez vivő út, csakhogy eközben persze nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy noha az előbbi, mint egy mindig meglevő, mindig újonnan reprodukált, de az objektív valóságtól való eltérése folytán állandóan kielégítetlen emberi szükséglet terméke, a vallásos szükséglet egyik legfontosabb alapját alkotja, minden további nélkül, mechanikusan és egyszerűen mégsem azonos vele. Gondoljunk például a teodiceákra, a legkülönfélébb teleológiailag megalapozott természet- és történelemfilozófiákra. Kategoriális struktúrájuk kétségkívül azonos azzal, amit Hartmanntól az imént idéztünk, de közvetlenül nem vallásos jellegűek, noha sok gondolatot a vallásokból vettek át, és másrészt ismét visszahatottak a teológiákra. Éspedig éppen azért van ez így, mert teleológiájuk nem az egyes, nem a partikuláris emberre irányul; gondoljunk például a hegeli történetfilozófiára, amely az össztörténelemnek egy teleológiailag determinált lefolyást tulajdonít ugyan, és ezért éppolyan antropocentrikus, mint az imént vázolt gondolatmenetek, de a teleológiai sorok középpontját alkotó szubjektum nála maga az emberiség; a teleológiai meghatározások tehát nem nyúlnak bele közvetlenül az egyén életébe, hanem pusztán olyan eszközök, amelyeket a világszellem céljainak elérésére igénybe vesz. A vallásosan érző emberek ezért nem ritkán visszautasították, sőt, az ateizmus vádjával illették az ilyen teodiceákat. Hogy egy teodiceát valóban, értelemszerűen is, vallásosnak ismerjenek el, ahhoz meg kell fordítani e viszonyt: az emberiség történelmének általános teleológiai elrendezése felveheti ugyan és fel is kell vennie egy teodicea formáját, de ennek olyan jellegűnek kell lennie, hogy minden egyes partikuláris egyén észlelhesse és önnön élménye tárgyává tehesse benne a saját sorsát, nem mint eltűnő mozzanatot, ahogy ez Hegelnél látható, hanem mint nélkülözhetetlen alkotóele-

met. Ez, hogy kortársi példát idézzünk, világosan látható Bergyajevnél. Arról beszél, hogy a valóságban sok az irracionális, igazságtalan stb. tény. „De a nagy misztérium éppen abban rejlik – folytatja –, hogy minden egyes ember egyéni sorsában fel tudjuk fedezni Isten kezét, egy értelmet, noha ez minden ésszerűsítés elől kisiklik. Isten akarata nélkül egyetlen hajszál sem hull le az ember fejéről. Ez nemcsak elemi értelemben igaz, hanem mélyebb igazsága van . . ."[3]

Ezzel körülírtuk a vallásos szükséglet legalapvetőbb tényét, ámde abból, hogy itt, a kategoriális viszonyok tiszta kidolgozása érdekében, Hartmannt követve, az ismeretelméleti oldalt állítottuk az előtérbe, nem szabad arra következtetni, hogy ez a mindennapi életben is elsődleges okként hat. Ellenkezőleg. Az embereknek az a szükséglete az elsődleges, és az élet minden jelenségére az az igény sugárzik ki, hogy partikuláris személyüket mint a valódi világtörténet középpontját akarják érzékelni és felfogni. Természetesen itt is egy hosszadalmas történelmi fejlődés eredményéről van szó, amelynek kezdeti szakaszait bizonyára sohasem fogják tudni maradéktalanul felderíteni. Hiszen minden további fejtegetés nélkül nyilvánvaló, hogy a ma oly domináló én-érzés az egészen primitív korszakok mindennapi életében egyáltalán nem – vagy legfeljebb csíraszerű állapotban lehetett jelen. Nagyon hosszú utat kellett megtenni, a munkának viszonylag magas fejlettséget kellett elérnie – más összefüggésekben utaltunk már arra, hogy egy valódi szubjektum-objektum viszony csak a munkában és a munka révén vált tudatossá az emberekben –, és fel kellett bomlania az ősközösségnek ahhoz, hogy az ember partikuláris énjének, mint az élet gondolati és érzelemszerű középpontjának, a birtokába jusson. Ez a fejlő-

[3] N. A. Bergyajev: Dialectique existentielle de Dieu et du Humain, Paris, 1947. 22.

dés a mágia vallássá való átalakulásával párhuzamosan halad.

Utaltunk annak idején Frazer mély értelmű hipotézisére, amely szerint éppen az rombolta szét a külvilág – mágia segítségével történő – uralhatóságának illúzióját, és tette a helyébe a vallást a maga ember és transzcendencia közti emberileg-etikailag átszőtt viszonylataival, hogy az ember egyre inkább megismerte a külvilág folyamatait.[4] Ezáltal az ima és az áldozat az itt létrejövő emberi tevékenységek középpontjába nyomul. A vallásos szükséglet létrejöttét és megszilárdulását egyúttal intézményesen is előmozdítják, és a kialakuló és továbbfejlődő vallások rendszerébe illesztik.

A vallásos szükségletek vallás által garantált kielégítése egyetemes, és az élet jelenségeinek totalitását fogja át. Ennek az egyetemességnek a köre, minősége, jellege stb. természetszerűleg történelmileg rendkívül különböző, de elvileg mégis mindenütt közös az a tendencia, hogy a világegyetemet teleológiailag vonatkoztatják a partikuláris személy sorsára. Így a válasz, amelyet minden vallás a hozzá tartozó emberek vallásos szükségleteire ad, tartalmazza azt a törekvést, hogy az emberek egész külső és belső életét szabályozza, és olyan kinyilatkoztatott és ezért kötelezően „érvényes" világképet állítson eléjük, amely az így szabályozott élet során felmerülő összes problémát a vallás szellemében tudja megoldani, és ily módon a partikuláris emberek vallásos szükségleteiben rejlő kívánságokat olyan nagy, mindent átfogó összefüggésbe tudja beleilleszteni, amely beteljesíthetőségükről mindenoldalú biztosítékot nyújt. A vallás eme objektív – szellemi, érzésszerű, szervezői stb. – egyetemességének a vallásosan érdekelt emberekben szükségképpen egy szubjektíve átélt egyetemesség felel meg, vagyis a vallásnak mindig az egész emberhez kell

[4] J. Frazer: Der goldene Zweig, Leipzig, 1928. 132. k.

fordulnia. Ebből következik, hogy az egyedi ember életmegnyilvánulásainak egész skáláján végighúzódik az a mód, ahogyan magát vallásos kötöttségben érzi; ez a mindennapi élet közvetlen gyakorlati tevékenységeitől a szentek élettől való eksztatikus elfordulásáig terjed. A nagy világvallások főként és éppen ebben különböznek a szektáktól: ezek az egyforma felfogású emberek kiválasztott és éppen ezért számszerűleg eleve korlátozott csoportjához fordulnak, amelyben a vallásosság elvileg lényegében hasonló tartalmakkal, elvileg egyenlő szinten stb. valósul meg, míg a világvallások valami általánosan átfogóra törekszenek, és eközben – a történelmi körülményeknek megfelelően különböző módon – arra kötelezik magukat, hogy a legéteribb és a legföldhözkötöttebb vallásos igényeket egyaránt kielégítsék.

A vallásos meggyőződések, állásfoglalások stb. és a mindennapi gyakorlat összeszövődésének ez a módja alapjának megfelelően tartalmilag és formailag egyaránt végtelenül változékony. Csak egy különösen jellemző típust idézünk: azt az esetet, amikor a vallások még eleven mágikus maradványai hatékonnyá válnak a mindennapi életben. Noha néhány vallás komolyan törekedett ezek legyőzésére, csak kevés esetben értek el valóban sikert. Ez nem véletlen; hiszen minden pontosan rögzített és előírt rítushoz szükségképpen kapcsolódnak mágikus elképzelések: tartalmát, belső vallásos jelentését háttérbe szorítja az a hit, hogy meghatározott szavak meghatározott helyzetben történő kimondása, meghatározott gesztusok vagy mozdulatok sorrendje stb. már ilyen jellegük ténybelisége révén is közvetlenül hat a transzcendens hatalmakra. Bizonyos körülmények között az ilyen rítusok által kiváltott, gyakran fanatikusan vak bizalom az a kötőanyag, amelynek a segítségével az emberek egy valláshoz tartozónak érzik magukat, és amely azzal a megingathatatlan meggyőződéssel tölti el őket, hogy a túlvilági hatalmak csak ilyen közvetítések

segítségével mozdítják elő a túlvilágon (és ezen a világon is) partikuláris céljaikat. A helyzetet talán a legvilágosabban a XVII. századi orosz egyházi szakadás világítja meg, amelyet nem a dogmák ellentétei, hanem csak rituális, liturgikus újítások váltották ki.

Éppolyan helytelen volna, ha a vallásos szükséglet egyedüli forrását az ilyen mágikus maradványok életbeli hatékonyságában, abban a meggyőződésben látnánk, hogy az emberek meghatározott magatartásmódjai befolyásolják a dolgok evilági és túlvilági menetét, mintha fordítva járnánk el, és lebecsülnénk a mágikus hagyományok jelentőségét e szükséglet létrejöttében és fennmaradásában. Ez annál is inkább igaz, mert a konkrét vallásos magatartásban egyrészt többnyire elmosódnak a határok, másrészt egyetlenegy, a mágia nyomaitól mégoly radikálisan megtisztított vallásosság sem mondhat le önmaga feladása nélkül a partikuláris emberi sorsok teleológiai meghatározásáról. Max Weber ebben a tekintetben érdekes képet ad a kálvinizmusról, mint arról a legkövetkezetesebb kísérletről, amely a mágikus elemeket tökéletesen ki akarta gyomlálni a vallásból. Maga Kálvin azon a véleményen van, hogy egyáltalán nincs olyan eszköz, amelyyel Isten kegyelmét afelé lehetne fordítani, akitől Isten megtagadta ezt; a kiválasztottságnak vagy elvetettségnek külső jelei sincsenek. De követőinél a „certitudo salutis", a kiválasztottság felismerhetősége már nagyon fontos szerepet játszik. Egyrészt az ember kötelességévé válik, hogy kiválasztottnak tartsa magát, és minden kételyt ördögi kísértésnek tartanak, másrészt mindenkinek a lelkére kötik, hogy a fáradhatatlan, szakszerűen végzett munka e bizonyosság elérésének eszköze, így hát az ilyen életvitel során elért jó eredmények a kiválasztottság jeleinek számítanak. „És az ember ezért Kálvin eredeti tanításával ellentétben tudta, hogy Isten miért intézkedett így vagy úgy. Az élet megszentelése így

csaknem egy üzletmenet jellegét vehette fel."[5] Láthatjuk: az objektív valóságban az oksági folyamatok partikuláris személyre való teleológiai összpontosításának kategoriális szerkezete az összes mágikus maradvány határozott kiselejtezése után is – persze állandóan változó formákban – változatlanul megmaradt. Max Weber pszichológiailag is jól foglalja össze az ilyen vallási teodiceáknál társadalmilag és lelkileg hatékony motívumokat: „A boldog ember ritkán elégszik meg azzal a ténnyel, hogy a boldogság birtokosa. Ezen túlmenően még az is szükséglete, hogy *joga* legyen a boldogságra. Meg akar győződni arról, hogy meg is érdemli; főként: hogy másokkal összehasonlítva megérdemli. És azt is hinni szeretné, hogy a kevésbé boldogokkal, amikor nem rendelkeznek ugyanazzal a boldogsággal, éppen csak az történik, amit megérdemelnek. A boldogság »törvényes« akar lenni."[6]

Ezzel bizonyára az – evilági és túlvilági – siker teodiceájának csak egy meghatározott fajtája áll előttünk, és kérdéses, hogy vajon ez-e a legfontosabb ama partikuláris énre való teleológiai összpontosítások között, amelyeknek összege és rendszere a vallások egyetemességét alkotja. A másik oldal a szenvedés teodiceája. Bizonyos, hogy a szenvedésnek, a kudarcnak, az elnyomottságnak stb. az ilyen összefüggésekbe való bevonása legalább olyan fontos elemi szükséglet, mint a földi siker túlvilági szentsége. Hiszen éppen az emberi vállalkozások szerencsétlen kimenetele, az emberi életben beálló fájdalmas fordulatok szokták a leghevesebb intenzitással felvetni a szenvedés értelmének, a kudarc miértjének stb. azt a kérdését, amelynek teleológiai jellegét Hartmann helyesen

[5] M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie, Tübingen, 1920. I. köt. 95., 104. k., 110. és 123. k.

[6] I. m. 242.

jellemezte. Objektíve a balszerencse éppúgy a világ folyásának „értelem nélküli" okságából fakad, mint valaminek a sikeres kimenetele. Mindig csak maga az ember az, aki az egyedi eseménnyel közvetlen összefüggésben vagy távolabbi perspektívákhoz igazodva, az „értelem nélküli" történésnek értelmet kölcsönöz, amelynek értéke csak azon alapulhat, hogy a benne rejlő, újonnan szerzett felismerés mennyiben tudja az illető ember jövőbeli tevékenységét az eddiginél helyesebben irányítani, vagy akár mennyiben válhat mások gyakorlata számára is példaképpé. Wedekind találóan beszélteti az ilyen helyzetekről Marquis von Keith-jét: „A szerencsétlenség számomra éppoly kedvező dolog, mint minden más. Szerencsétlenség minden szamarat érhet; az a művészet, hogy ezt helyesen tudjuk kihasználni." E szavak, szándékosan cinikus kiélezettségük ellenére, ebben az esetben a gyakorlatnak megfelelően fejezik ki a szubjektum és az objektum közti objektív viszonyt; a legkevésbé sem csökkentik a szubjektum igazi jelentőségét, és mégis elutasítják a külvilág énre vonatkoztatott teleológiai természetéről szóló összes elképzelést. A balsors szubjektumhoz igazított teodiceájának ilyen elvetése ebben a tekintetben túlhalad a mindennapi élet közvetlenségén, hiszen ebben a szubjektum magatartásának életbe vágó fontosságából – milyen gyakran kényszerül az ember arra, ha nem akar elpusztulni, hogy minden előkészület nélkül, egy pillanat alatt olyan döntéseket hozzon, amelyek sorsát hosszú időre, olykor végérvényesen meghatározzák – éppen az az előítélet nő ki, amely szerint a szubjektum ilyen döntését előidéző külső indíték már objektív magánvalóságában is valahogyan a szubjektumra tört, a szubjektum tehát valójában olyan kérdésre ad választ, amelyet egy – transzcendens – szubjektum tett fel neki.

A teodicea a mindennapi élet ilyen kritikátlanul dogmatizált, közvetlen elképzeléseinek talaján áll. Ennek horizont-

ját ezért valójában nem haladhatja meg, és csak annyit fűz hozzá, hogy e közvetlenséget egy, az objektivitásban semmiképp sem megalapozható „világnézeti elmélyítés" segítségével rögzíti. A mindennapi élet e közvetlenségének gondolati és érzelmi megmagyarázása iránti szubjektíve szükségszerű vágyakozás az a vallásos szükséglet, amelyet a szenvedés teodiceájának ki kell elégítenie. Ha a szenvedés Isten útmutatásának, a kiválasztottság próbájának vagy akár jelének tűnik, akkor a partikuláris sors egy nagy, kozmikus összefüggésbe ágyazódik be, amely azzal az igénnyel lép fel, hogy létezőbb az objektív létnél, objektíve igazabb, mint az adott objektív igazság, és ezért a partikuláris ember partikuláris életét egy átfogó üdvözítési tervbe illeszti be. Csak *Jób könyvé*-re kell gondolnunk, hogy lássuk, milyen mélyen gyökeredzik az emberek lelkében az a vágy, hogy a világot mint a szenvedés ilyen teodiceáját éljék át. De ilyen hatásokra nem kerülhetne sor, ha az így létrejövő emóciók nem tudnának az emberekben mély és nyomós morális érzéseket is felébreszteni. Ennek elismerése azonban nem szüntetheti meg az ilyen érzések objektíve meg nem alapozott természetét, csupán az emberek morális magatartásmódjainak bonyolult, egyenlőtlenül és ellentmondásosan fejlődő történetére vet fényt.

Ez a partikularitásnál való megrekedés kapcsolatban van a túlvilági, végső beteljesedéshez való poláris kötöttséggel. Mivel ez az evilági életet puszta előkészületté, a megpróbáltatások helyévé süllyeszti le, az életnek azok a helyzetei és erői, amelyek az evilági életben az embereket túlhajtják partikularitásukon, semmiképp sem becsülhetők önálló értékeknek, noha természetszerűleg nem ritkán vannak jelen, sőt, olykor nagyon fejlettek is. De ha ezek a „közbülső rétegek" önálló életre fejlődnek, akkor elkerülhetetlenül konfliktusba kerülnek a transzcendens végcéllal. Korábban csak ideigle-

nesen, csak fenntartásokkal azonosítottuk a teremtményszerűséget a partikularitással. A partikularitás és a túlvilág közvetlen és egyúttal végső kapcsolata továbbra is érvényben marad, de a teremtményszerűség vallásos értelemben az emberi tevékenységnek azokat a formáit is átfogja, amelyek a puszta partikularitás legyőzésére az ember saját erőiből törekszenek, és így is valósítják ezt meg. Ameddig ezek feltétel nélkül alárendelik magukat a vallásos magatartásnak, a teremtményszerűség egyszerű megnyilvánulásaiként jelennek meg, de ha önálló jelentőségre tartanak igényt, akkor különös nyomatékkal vetik el őket, mint a teremtményszerű felfuvalkodottság kihatásait. Ez az ellentét minden vallásosan szabályozott életben szükségképpen állandóan hatékony, de – a mindenkori társadalmi körülményeknek megfelelően – a nagyfokú lappangás és a nyílt kollízió között mozog. Teológiailag csak olyan megoldás lehetséges, hogy egyrészt a teremtményszerűség szintjére szállítanak le minden olyan immanens emberi erőt, amely túlmutat a partikularitáson, és kimutatják, hogy ezek a különbségek mit sem számítanak Isten szemében, másrészt élesen hangsúlyozzák a partikularitás és a túlvilági megváltás kapcsolatát, és alázatosan elismerik, hogy e túlvilági jutalom, illetve, büntetés fényében az ember minden pusztán emberi vonatkozásának teremtményszerű természete van.

Az utolsó megjegyzésekkel érintettük már azoknak a gondolatainknak az ellentétes pólusát, amelyek a partikularitás problémáját a vallásokba bevezették. Már ebből a kontrasztból is világosan láthatjuk, hogy egy, az egész emberi életet átfogó, extenzíve és intenzíve univerzális szféráról van szó, amelyben a partikuláris személyiség megőrzése alkotja a középponti mozzanatot, azt a láncszemet, amely a patetikusan legmagasabbrendűt és a gyakorlatilag-mindennapian legjelentéktelenebbet szükségszerűen egymáshoz fűzi. Hiszen a min-

dennapi élet korántsem csupán a közvetlen gyakorlati tevékenységek színtere, hanem egyúttal az emberi élet nagy drámaiságáé is. Elég, ha a halálra emlékeztetünk, mégpedig mind a sajátunkra, mind pedig valamelyik közeli hozzátartozónk halálára. Itt, ahol éppen az emberi partikularitás semmisül meg kérlelhetetlenül, a vallásos élet legdöntőbb meghatározásainak plasztikusan és kibontakozott belső problematikájukban kell láthatóvá válniuk. A leglényegesebb az, hogy a mindennapi élet vallásos szükségleteinek alapja az a vágy, hogy az események emberi tudattól teljesen függetlenül működő oksági összefüggése olyan teleolologikus fordulatot vegyen, amely a mindenkori partikuláris egyéniség legelemibb és leghitelesebb életszükségleteinek megfelel. Az ima ebben a helyzetben egészen világosan a mágikus meghatározás formáját veszi fel, persze azzal a világnézetileg nem lényegtelen különbséggel, hogy a mágia – roppant naiv és primitív módon – az elképzelése szerint emberektől független „erőket" közvetlenül akarta befolyásolni, vagyis úgy akarta alávetni magának őket, ahogyan az ember megszokott munkájában a környező természetre hat, míg a vallásos ima Isten könyörületességéhez folyamodik, és csodatételt remél tőle, vagyis azt, hogy ebben a speciális esetben megszünteti a természeti törvények normális működését, amelyeket rendszerint a vallás is elismer.

Tehát a halál, mint az emberi élet szélsőséges szituációja, nagyon alkalmas arra, hogy eme élet valódi meghatározásait a maguk reális összefüggéseiben feltárja. Eközben megmutatkozik, hogy a halálnak a vallásos szükséglethez való viszonya is, igazi lényegét tekintve, az élet, az emberi életvitel problémája, még ha érthető módon a valódi és igazi kapcsolatok és közvetítések a legtöbb esetben nem is tudatosodnak. Az újkor nagy írói közül elsősorban Lev Tolsztoj érdeklődött szenvedélyesen e probléma iránt. Fejlődésének viszonylag ko-

rai szakaszában, midőn a vallásos világnézeti kérdések még kevésbé problematikusan hatottak rá, mint később, midőn csodálatos megfigyelőképessége még teljesen gáttalanul bontakozhatott ki, egyik, a *Három halál* című elbeszéléséről szóló levelében érinti ezt a problémát: „Jogtalanul veszi szemügyre keresztény álláspontról. A gondolatom ez volt: három élőlény meghal – egy úrnő, egy muzsik és egy fa. Az úrnő szánalomra méltó és ellenszenves, mert egész életében hazudik, és még a halállal szemtől szembe is hazudik. A kereszténység, ahogyan ő értelmezi, nem oldja meg számára az élet és a halál problémáját. Miért hal meg az ember, ha élni akar? Képzelőerővel és értelemmel hisz a kereszténység ígéreteiben, de egész lénye felágaskodik ellene, és (az álkeresztényen kívül) más megnyugvás nem létezik, és ez a hely be van töltve. E nő nyomorúságos és szánalomra méltó. A muzsik nyugodtan hal meg, mert nem keresztény. Más a vallása, noha a szokásnak megfelelően minden keresztényi szertartást végigcsinál. Vallása a természet, amellyel együtt élt. Fákat döntött, rozst vetett, lekaszálta, az ürüt levágta, ürük születtek nála, és gyerekei jöttek a világra, a vének meghaltak, és ő ismeri ezt a törvényt, amelytől sohasem fordult el, mint az úrnő, hanem közvetlenül és egyszerűen a szemébe nézett. *»Une brute«* – mondja majd Ön; de hát miért olyan rossz *une brute? Une brute* boldogság és szépség és harmónia az egész természettel, és nem olyan hangzavar, mint az úrnő. A fa nyugodtan hal meg, becsületesen és szépen. Szépen, mert nem hazudik, mert nem vág grimaszokat, semmitől sem fél, és semmit sem sajnál."[7]

A kereszténység elleni polemikus hangsúly itt nem véletlenszerű, és nem is mellékes. Tolsztoj céloz ugyan a paraszt

[7] L. Tolstoi: Briefwechsel mit der Gräfin A. A. Tolstoi, München, 1913. 114. k.

külsőleges vallásosságára, amely minden valószínűség szerint túlnyomórészt mágikus jellegű, és a kereszténységhez mint vallásossághoz belsőleg kevés köze van. Másrészt az úrnő keresztény, de olyan, akiben ennek nincsenek lelkileg mély alapjai, úgyhogy nála nem jön tekintetbe az imának az a patetikus felfokozása, amelyet az imént hoztunk szóba. Annál fontosabb Tolsztoj számára, hogy e nő haszontalan és értelmetlen életet élt, míg a paraszt, adott körülményeinek korlátain belül, értelmesen, emberi, társadalmi és természeti környezetével harmonikus egységben töltötte el életét. A költő itt az életvitel és a halál mély megfelelését igyekszik megvilágítani. A halálnak, mint minden egyes élet lezárásának a szubjektív szemszöge, ezért pontosan megfelel az illető személy életvitelében megnyilvánuló jellegnek: az értelmesen élt életet egy nyugodtan átélt halál zárja le, az értelmetlent egy értelmetlen véggel vívott kínos és reménytelen küzdelem.

A halál ellenkező módjának, mint az értelmetlenül leélt élet koncentrációjának szenteli Tolsztoj késői korszaka híres remekművét, az *Ivan Iljics halála* című elbeszélést. A példák tetszés szerint szaporíthatók. Világosan kitűnik tehát, hogy a vallásos szükséglet legkiélezettebb megjelenésének ez a módja az egyéni élet tökéletlenségéből, törékenységéből és céltalanságából sarjad. Ahol ez a problematika hiányzik, ott e szükséglet fel sem merül.

Így hát növekvő világossággal áll előttünk, hogy miként függ össze az egyéni életvitel, a személyes lét értelmessége a mindenkori társadalmi állapottal, azzal a móddal, ahogyan az emberek személyes tevékenysége hatékonnyá válhat benne. Ez magában véve csaknem közhely, de épp az ilyen problémák tárgyalásakor gyakran csaknem szisztematikusan elhanyagolják, így hát mégis úgy véljük, hogy legalább röviden érintenünk kell a szóban forgó tényállást. Nyilvánvaló, hogy az egyén csak azon az alapon kerekítheti le harmonikusan,

tökéletesítheti evilágian az életét, ha tevékenységét és az ezt kiváltó, ezáltal kiváltott érzéseket és gondolatokat összehangolja életkörével; magától értetődik, hogy ez az összehangolás mindig csak viszonylagos lehet, és a mindenkor fennálló társadalommal szembeni harc, sőt, a partikuláris személynek az ilyen harcokban elszenvedett veresége is létrehozhatja az itt szóban forgó harmóniát; gondoljunk csak arra a hosszú sorra, amely Szókratésztől a fasizmus által kivégzettek utolsó leveleiig vezet. Éppen itt világlik ki, hogy egy ilyen értelmes, értelmesen lezárt életben mindig működtek olyan erők, amelyek az illető embereket – többé-kevésbé tudatosan, többé-kevésbé határozottan – túlemelték adott életük közvetlen partikularitásán.

Kérdésfeltevésünknek megfelelően csak egynéhány tipikus esetre utalunk, amelyben az egyéni élet evilági önlekerekítése, immanens tendenciája, a döntő létkérdésekhez való földi-evilági hozzáállás segítségével meg szokta akadályozni a vallásos szükséglet létrejöttét. Beszéltünk már – Tolsztoj megfigyeléseihez kapcsolódva – a parasztok ilyen magatartási módjairól. Az élet problémáinak vallásellenes megoldása a proletároknál természetesen teljességgel másképpen fest. A szenvedés teodiceájának tárgyalása alkalmából Max Weber megemlít egy 1896-ban feltett körkérdést, amelyre válaszolva, a munkások tekintélyes száma vallási hitetlenségének adott hangot, s a többség ezt a világrend „igazságtalanságával" okolta meg, és csak a kisebbség folyamodott természettudományos indokoláshoz; Weber így kommentálja a többség nézeteit: „Persze, bizonyára lényegileg azért nyilatkoztak így, mert a világon belüli forradalmi kiegyenlítésben hittek."[8] Anélkül, hogy itt a proletariátusnál tapasztalható forradalmi szándék és vallástalanság belső tendenciális konvergenciájá-

[8] M. Weber: I. m. I. 247.

nak ezzel a nagy problémájával behatóbban foglalkozhatnánk, mégis meg kell jegyeznünk, hogy itt az élet döntő kérdéseinek evilági vagy túlvilági megoldásai csapnak össze tipikus módon, és az egyedi esetekből nagy vonalakban az derül ki, hogy valószínűleg inkább a gyakorlati, a forradalmi állásfoglalás határozza meg a vallással kapcsolatos magatartást, mint megfordítva. Mindenesetre általánosan megfigyelhető, hogy ha a reformista politika a munkásmozgalomban növekvő befolyásra tesz szert, akkor a vallásos nézetek befolyása is növekedni szokott benne.

Úgy látszik tehát, a vallásos szükséglet létrejötte vagy elhalása elsősorban az élet gyakorlati problémája. A jelenségek feletti növekvő elméleti uralom szerepe bizonyára a döntő tényezők közé tartozik; de a legtöbb embernél az evilág és a túlvilág közti döntés mégis aszerint következik be, hogy vajon ki tudják-e legmélyebb életszükségleteiket földi úton elégíteni, vagy legalábbis tudnak-e olyan harcot folytatni jövőbeli kielégítésükért, amely saját életüknek belső értelmet adhat.

Noha eredeti formájában a vallásos szükséglet elsődlegesen individuális: a partikuláris ember olyan megváltást, olyan üdvöt keres, amelyet a megszüntethetetlenül adott valóság mindenkori objektív és szubjektív életfeltételei között egyébként nem kínálhatna neki, mégis az a mód, ahogyan ez a szükséglet kialakul, kibontakozik vagy elhal, nagyon lényegbevágóan függ az imént vázolt társadalmi és világnézeti fejlődések feltételeitől. Természetesen az ember, vallásos szükségletéből kiindulva, eltökélten tagadhatja kora társadalmi létét és tudományos eredményeit is, és a negációnak vallásos színezetet is adhat azáltal, hogy azt, amit visszautasít, az ördög hatásának fogja fel, és beilleszti egy vallásos rendszerbe. De egy ilyen következetes radikalizmus lehetősége mégis korlátozott. Hiszen, mint korlátlan lehetőség, csak az egyes egyén

számára létezik, aki – persze szintén elvontan – megengedheti magának, hogy a társadalom álláspontjáról nézve, amelyben él, extravagáns különc legyen. A vallás – és bizonyos határokon belül még a vallásos szekták is – végső soron mindig a partikuláris egyénhez fordul, de mivel ez a folyamodás elvileg többségük, a potenciális hívők lehető legnagyobb száma felé irányul, arra kényszerül, hogy – ha nem akar elbukni – egy nagy tömeg némiképpen átlagos magatartását vegye ideológiailag tekintetbe. Ennek az alapvető ténynek az következménye, hogy a vallásos világnézeteknek az utóbbi évszázadokban ezen a területen szakadatlanul vissza kell vonulniuk. E visszavonulás persze nem szűkölködik a küzdelmes, olykor sikeres ellentámadásokban; de nagy távlatban elkerülhetetlen a vallásnak a tudományos ismeretekkel szembeni háttérbe szorulása, és a nagy rafinériával kiagyalt világnézeti „tompítások", a középkorban hirdetett „kettős igazság"-tól napjaink neopozitivizmusáig, a fejlődés fő vonalát lényegbevágóan nem térithetik el.

Az ilyen megrendített elképzelések középpontjában a kinyilatkoztatás áll, a vallásos világképnek az az eleme, amelyen ez – lényegét tekintve – áll vagy bukik. A kinyilatkoztatás minden olyan vallás alapja, amely mint társadalmi erő akar hatni, és nem óhajt egy magánszemély magánhite maradni. Ebben a tekintetben nincs elvi különbség a világvallások és a szekták között; mihelyt a kinyilatkoztatás, amelyben valaki hisz, csak egyetlen másik embertől hitet követel, egész problematikája felvetődik. Hiszen a kinyilatkoztatás az általában vett vallásos képzetek valóságának és az így tételezett transzcendencia konkrét természetének egyedüli biztosítéka. Mindaz, amit egy idealista vagy teologikus tájékozottságú filozófia gondolatilag megalkothat létezése érdekében (az úgynevezett istenbizonyítékok), lényegileg csak járulék, csak kiegészítő ideológiai támaszték azok számára, akik a kinyilat-

koztatott tételekben amúgy is hisznek; arról már nem is beszélünk, hogy például az ontológiai istenbizonyíték – még ha bizonyítóereje volna is – csak egy általában vett elvont isten létezését tudná kimutatni, egy meghatározott vallás konkrét istenéét sohasem. Az utóbbinál a kinyilatkoztatás ama transzcendencia létének és főként éppígylétének egyedül lehetséges biztosítéka, amelynek konkrét létezésén a vallásos hit alapul. A vallásos világnézet általános visszavonulásának utóvédharcaiban megkísérlik a kinyilatkoztatásnak az emberi reagálási módokon belül egyedülálló paradoxiáját azzal enyhíteni, hogy a szokásos megismerés és a kinyilatkoztatás közé az intellektuális szemlélettől a lényegnézésig átmeneti szakaszokat: különféle intuíciós formákat iktatnak. De ezek az áthidalási tendenciák minden valódi alapot nélkülöznek. Nem ez az a hely, ahol az intuícióelméletet beható bírálatnak vethetnénk alá. Megelégszünk két megjegyzéssel. Először is, valamennyi tudományos és filozófiai intuíció az evilágra vonatkozik; legfeljebb úgy értelmezik őket, mintha – minden más gondolati módszernél jobban – fel tudnák tárni ennek lényegét; nem a vallás tulajdonképpeni, konkrét értelmében vett transzcendenciájára vonatkoznak. Másodszor, az intuíció is feltételezi azt, hogy eredményei igazolhatók. Noha gyakran szokássá vált (Schelling, Bergson), hogy az intuícióban magasabb rendű megismerési szintet lássanak, mint ami a „diszkurzív gondolkodás"-ban lehetséges, de még az ilyen gondolkodók is az emberi ismeretek összrendszerébe próbálják iktatni ezeket az eredményeket, hogy az egészet egységes, ellentmondásmentes rendszerré kovácsolják. Egy valóban kritikai álláspont nem tagadhatja az intuíció gondolkodáspszichológiai oldalát, de megállapítja, hogy az igazság kritériumainak pontosan ugyanazoknak kell lenniük a valóságról intuitív és nem-intuitív úton szerzett ismeretek számára.[9] Az intuíció elmélete tehát

[9] Lukács: Az ész trónfosztása, Akadémiai Kiadó, 1965. 332

sohasem verhet hidat az evilági valóság tudományos megismerése és a túlvilágról szóló kinyilatkoztatás között.

Amíg a vallásos magatartás valóban uralkodott az emberek világfelfogásán, addig nem mutatkozott egy ilyen közvetítés szükséglete. Pál a korinthosziakhoz írott levelében még büszkén beszél arról, hogy Isten fiának (a keresztre feszített Krisztusnak) a kinyilatkoztatása „a zsidóknak botránkozás, a görögök szemében balgaság". A kinyilatkoztatásba vetett hit megingathatatlan biztonsága a középkorban még ezt a kihívóan polemikus hangsúlyát is elveszti; igazsága olyan nyilvánvalónak látszik, hogy tartalmait a filozófia minden egyes rendszerezés kiindulópontjává teszi, és így a paradoxia mintha sokat veszítene paradox kiélezettségéből. De a közvetítések ilyen együttműködését nem szabad összetéveszteni az imént vázolt modern együttműködéssel; ezek egymás szöges ellentétei. A középkorban úgy vélték, kiindulhatnak a kinyilatkoztatás magától értetődőségéből, és ilyen módon – felülről lefelé – kiépíthetnek egy közvetítési rendszert, hogy ez, rendezve és irányítva mindent, lenyúljon a partikuláris emberek mindennapi gyakorlatába, és e szféra összes eseményeire konkretizálja a kinyilatkoztatásnak ezzel a partikularitással való eredeti kapcsolatát. A modern közvetítési törekvések viszont alulról felfelé haladnak; számukra az emberek lelki jelenségei adják a szilárd alapot, és a közvetítéseknek az a szerepük, hogy a problematikussá vált kinyilatkoztatástól elvegyék a megrázkódtatások által rápecsételt kérdésességet, vagy legalábbis enyhítsék ezt. A kinyilatkoztatás problematikájának élessége tehát az emberi ismeretek fejlődésétől függ. Amíg ezek olyan világképet alkotnak, amely a kinyilatkoztatás tartalmaival nagyjában és egészében összhangban látszik lenni, egyrészt lehetséges, hogy a hitet olyan organonná tegyék, amely magasabb fokon áll, mint a tudományos megismerés, amely tehát alkalmasnak látszik arra,

hogy a tudomány alkotta világképet a vallásos transzcendenciából kiindulva továbbvigye, hézagait kiegészítse, zárt egésszé kerekítse le stb., másrészt a tudományos megismerésnek és a kinyilatkoztatás konkrét tartalmiságának összevetéséből látszólag nem nő ki olyan probléma, amely az emberi megismerés számára eleve egyesíthetetlennek látszana. Ezért volt szükségszerű, hogy a kopernikuszi tanítás és később az evolúciós elmélet a középkor által így megalkotott egységben mély, áthidalhatatlan szakadékot hasítson.

Az ugrópont, ahol a hit és a kinyilatkoztatás megoldhatatlan problematikája kiviláglik, nem más, mint szélsőségesen szubjektív alapjellegük, amelyre azonban egyúttal azt a szerepet is róják, hogy egy kifejezetten objektív igazság és valóság átfordításának eszköze legyen. Mármost a valóság minden emberi befogadásában és gondolati reprodukciójában természetesen a szubjektumon keresztül vezet az út, és az objektivitásnak minden területen az a döntő kérdése, hogy a tárgy szubjektum által (és közvetlenül nézve csak a szubjektum által) történő megragadásának, az így felfogott tárgy objektivitásának a kritériumai. A kinyilatkoztatás számára egyrészt a szubjektum az abszolút felső fok, hiszen a kinyilatkoztatás igazságtartalmához az is hozzátartozik, aki méltónak bizonyult rá, másrészt annak, amit hirdet, megfellebbezhetetlen, végső, semmilyen helyesbítésre nem szoruló, semmilyen helyesbítést meg nem engedő, magánvaló igazságnak kell lennie. Az ezáltal meghatározott feszültség már abban az időben is jelentékeny szerepet játszott a vallások történetében, amelyben a kinyilatkoztatással szemben elvi kétely még nem merülhetett nyíltan fel. Hiszen csaknem mindig elfogadták, hogy egy túlvilágból jött puszta üzenet egyformán indulhat ki az igazság és a hazugság szellemétől; a kinyilatkoztatást hozó látomások az ördög művei is lehetnek, tehát a hívők számára kísértést is jelenthetnek. Ezzel a vallás im-

manens területén is adva van egy kritérium szükségessége; számunkra nem érdekes, hogy ez milyen, és hogyan kell alkalmazni, hogy vajon meghatározott intézményekre vitték-e át, hagyományokon alapul-e stb.; csak az a fontos, hogy a kritérium kizárólag az illető valláson belül hozhat döntést, csak az illető egyházon belül található fel. Ez, ameddig legalább egy kultúrterületen korlátlanul uralkodik valamilyen vallás, csak annyiban idéz elő konfliktusokat, hogy harc támad az ortodoxia és az eretnekség között, és e harc mindenkori győztese dönt arról, hogy mi számíthat kinyilatkoztatásnak. Bonyolultabbá válik a helyzet, ha ezek a területek érintkezésbe kerülnek egymással, és egyetlenegy egyetemességre törő vallásnak sem sikerül döntő fölényt kicsikarnia, vagyis a többi vallást kiirtani, mint ahogy ez a középkori élet felszínén a katolikusoknak az eretnekekkel szemben sikerült. (Nyugati és keleti egyház, kereszténység és mohamedanizmus.) Így hát erre csak akkor került sor, amikor a reformáció és a vallásháborúk válságkora a különböző keresztény vallások egymás mellett élésének politikai szükségességével véget ért.

Mivel számunkra ebben a problémakomplexumban csak a kinyilatkoztatás ellentmondásossága fontos, megelégedhetünk azzal a megjegyzéssel, hogy már jóval a válság előtt felmerült gondolkodó emberekben az a kérdés, vajon a különböző vallások sokasága és az ebből származó harcok nem ássák-e alá a vallást általában? Nicolaus Cusanustól Rotterdami Erasmusig mindig új és új megoldási kísérletek merülnek fel, amelyek elméleti tartalma többnyire arra összpontosul, hogy a különböző vallások legmélyebb lényege végső soron azonos, és a különbözőségek másodlagos mozzanatokra szorítkoznak. E gondolatok végigviteléből azonban szükségképpen a kinyilatkoztatás elhalványulása és legyengülése következik. Cusanus istensége tulajdonképpen azonos a plotinoszi Egygyel, általánosságban vett, alaktalan, személytelen transzcen-

dencia, míg a vallásos hitet és a vallásos kinyilatkoztatást éppen az kapcsolja az emberekhez, hogy a partikuláris személyek egy meghatározott és konkrét isten éppígylétében megtalálni vélik sorsuk biztosítékait. Ha a kinyilatkoztatott istennek ez a konkrétsága elhalványul és elpárolog, akkor az egyes emberben éppen a transzcendenciával kapcsolatos vallásos magatartás szűnik meg. Karl Barth ezért mélyértelműen mondhatta: „Schleiermacher istene nem irgalmazhat. Ábrahám, Izsák és Jákob istene megteheti, és meg is teszi ezt."[10] De éppen az ilyen érzések és indulatok kiváltása révén jön létre és reprodukálódik az emberekben a vallásos magatartás.

A vallások egymás mellett élése tehát – a vallásos kinyilatkoztatás szempontjából – mindig gyöngülésük irányában hat. A társadalmi humanitás szempontjából az így létrejövő türelmesség kétségkívül haladó, de magának a vallásnak az álláspontjáról nézve éppoly kétségtelenül belső intenzitásának legyengülését jelenti. Ugyanis minél intenzívebben hisznek egy meghatározott közösség tagjai egy kinyilatkoztatás specifikus sajátosságaiban, annál nehezebb az egyesítés, és minél közönyösebbek a kinyilatkoztatás iránt, annál könnyebb. A kinyilatkoztatásba vetett hit – ami magát a tényállást illeti – egyre inkább a puszta szubjektivitás, a szubjektív vélekedés irányában fejlődik; természetesen azzal az ellentmondásos, paradox lehetőséggel, hogy válságok döntő pontjain, ahol a partikuláris emberiség életbe vágó érdekei jönnek mozgásba, e hit ismét fokozott intenzitással jelenik meg. Mindennek ellenére az általánosan uralkodó tendencia az, hogy a vallásosan megalapozott szubjektivitás egyre önállóbbá válik, egyre inkább önmagán nyugszik, és egyre lazábban kapcsolódik a kinyilatkoztatás hagyományosan rögzített tartalmaihoz. Ennek az a következménye, hogy ez a szubjek-

[10] K. Barth: Die Menschlichkeit Gottes, Zollikon, Zürich, 1956. 15.

tivitás – tudatosan, félig tudatosan vagy tudattalanul – egyre nagyobb mértékben tart igényt arra, hogy a vallásos élet egyedüli, egyedül alkotó forrása legyen. Nincs itt lehetőségünk, hogy ennek az érzelmi irányzatnak Schleiermacher és a romantika óta végbement növekedését vázoljuk. Csak Kierkegaard-ból idézünk egy részletet, ahol e beállítottság szélsőséges következményei paradox világossággal kapnak hangot. Kierkegaard itt is, mint sok más helyen, Hegel objektív idealizmusával vitázik. Nem véletlenül, hiszen, mint láttuk, a kinyilatkoztatás elhalványulása oda vezet, hogy az átélt vallást vallásfilozófiával akarják helyettesíteni. Kierkegaard helyes ösztönnel úgy érzi, hogy ez veszélyt jelent a vallásra nézve, még akkor is, ha e filozófiák megegyeznek a vallás tartalmával. Kifejti: „Ha objektíve az igazságról érdeklődnek, akkor objektíve elmélkednek az igazságon, mint olyan tárgyon, amelyhez a megismerő viszonyul. Nem a viszonyra reflektálnak, hanem arra, hogy az igazsággal, az igazzal létesítettek viszonyt. Ha az, amihez viszonyul, csak az igazság, az igaz, akkor a szubjektum az igazságban van. Ha szubjektíve érdeklődnek az igazságról, akkor szubjektíve az egyén viszonyán elmélkednek; ha most e viszony miként je az igazságban van, akkor az egyén az igazságban van még akkor is, ha így a valótlansághoz viszonyul. Vegyük példának Isten megismerését. Objektíve azon elmélkednek, hogy ő az igazi Isten: szubjektíve azon, hogy az egyén Valamihez úgy viszonyul, hogy viszonya valóban istenviszony." Könnyen észrevehető, hogy az olyan szubjektivitás, amely az igazság egyedüli hordozója, eme elmélet szerint tetszés szerinti tartalmaktól lobbanhat lángra, és igazsága kizárólag belső magatartásától függ. Kierkegaard egész világosan látja, és paradox következetességgel ki is mondja, hogy ezáltal a vallás régi tartalma, isten tényleges magánvalósága menthetetlenül elvész: „Ily módon persze Isten posztulátummá válik, de nem abban

a céltalan értelemben, ahogyan e szót egyébként értelmezni szokták. Ellenkezőleg, világossá válik, hogy egy létező csak úgy kerülhet kapcsolatba Istennel, hogy a dialektikus ellentmondás a szenvedélyt kétségbeejti, és a »kétségbeesés kategóriájával« segít (a hitnek) Isten megértésében. Így a posztulátum semmiképp sem önkényesség, hanem egyenesen *önvédelem*, úgyhogy Isten nem posztulátum, de az, hogy a létező posztulálja Istent – szükségszerűség."[11] Nem csoda, hogy Jaspers, aki egyébként Kierkegaard nagy tisztelője, de aki a mai vallásosságot a maga langyos, semmire sem kötelező formájában meg szeretné menteni és őrizni, Kierkegaard vallásosságáról a következőket mondja: „Ha igaz lenne, akkor ez, úgy látom, véget vetne a bibliai vallásnak."[12]

Még csak nem is jelezhetjük ezt a problémát a maga sokoldalú és extenzív szélességében, csupán néhány reprezentatív állásfoglalást mutatunk be annak illusztrálására, hogy miként bomlasztja fel önmagát a kinyilatkoztatás a mai gondolkodásban. Emil Brunner például kifejti, hogy véleménye szerint a különféle vallásellenes elméletek jelenleg már túlhaladtak csúcspontjukon, és egyre több ember foglal állást a vallásos hit mellett. De arra a kérdésre, hogy mit is értenek vallás alatt, „nemcsak fölöttébb különféleképpen, hanem figyelemre méltóan határozatlanul" válaszolnak. Ha valamiféle vallásosság mellett hitet téve elutasítják a dogmatikus vallásokat, „akkor felfedezhető, hogy álláspontjuk gyökere egy történelmi kinyilatkoztatás elutasítása". Maga Brunner az utóbbi álláspontot fogadja el, és ezt minden igazi vallásosság alapjá-

[11] S. Kierkegaard: Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. Kierkegaard: Gesammelte Werke, VI. Jena, 1910. 274. k.

[12] K. Jaspers és R. Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung. München, 1954. 36.

nak tartja egy istennek „mint eszmének" az elmosódott elfogadásával ellentétben. De hozzáfűzi: „Sem az egyik, sem a másik nem bizonyítható, itt hitkérdésről van szó", tehát valami tisztán szubjektív dologról.[13] Még határozottabban fejeződik ki ez a vallásos agnoszticizmus Jaspersnél, abban a vitában, amelyet Bultmann ellen folytat, aki kísérletet tett a vallás mitológiától való megfosztására. Feltevése ez: „Senki sem rendelkezik az egyetlen igazsággal mindenki számára". Az embernek nem szabad „mások ellen harcolva Istenre hivatkozni, hiszen Isten éppúgy ellenfelem Istene, mint az enyém." Jaspers tehát a kinyilatkoztatás igazságának minden kritériumát tagadja, hiszen „bármit mondtak és tettek is, mint kinyilatkoztatást, világi alakban, világi nyelven, emberi tettel és emberi felfogásban mondták és tették". A kinyilatkoztatás az egyedüli igazságra tart igényt, de az Isten „elrejtettsége" miatt mindig kielégítetlen marad.[14] Jaspers és Bultmann vitája is azért tanulságos a jelenlegi értelmiség vallásos helyzete szempontjából, mert az előbbi egészen nyíltan a tisztán szubjektivisztikussá vált vallásosság új, felvizezett, semmire sem kötelező formája mellett szállt síkra, míg az utóbbi – a teológia szempontjából következetesen – a kinyilatkoztatás történelmi fogalmát próbálja megmenteni. Ebben az értelemben fejti ki: „Tisztában van-e Jaspers azzal, hogy bárhol szól is a kinyilatkoztatás hite, a hitt kinyilatkoztatás abszolútságát állítja, ezt kell állítania, mert önmagát mint az »Én vagyok az Úr, a te istened. Ne legyenek néked más isteneid én előttem«-re adott választ értelmezi. Mindenkinek jogában áll, hogy az ilyen kinyilatkoztatási hitet abszurdnak tartsa. De ha ezt teszi, akkor nem kellene kinyilatkoztatásról beszélnie. Hiszen az is mindenképpen abszurd, hogy valaki

[13] E. Brunner: Das Ärgernis des Christentums, Zürich, 1957. 10. és 27.
[14] K. Jaspers és R. Bultmann: I. m. 87., 48., 42. k.

a vallás vagy a szellem történetére egy pillantást vetve, itt is, ott is kinyilatkoztatást akarjon találni. Mint történész, csak a kinyilatkoztatás hitét tudom itt is, ott is megállapítani, de sohasem a kinyilatkoztatást. Hiszen a kinyilatkoztatás csak *in actu* és *pro me* kinyilatkoztatás; csak a személyes döntésben érthető meg és ismerhető el mint ilyen."[15]

Az itt létrejövő ellentétek kétségkívül áthidalhatatlanok, csupán szofisztikusan homályosíthatók el, és Jaspers és a hozzá hasonló modern ideológusok erre is törekszenek minden erejükkel, de csak annyit érnek el, hogy az értelmiség bizonyos köreiben megerősödhet az a – társadalmi feltételekhez kötött – illúzió, hogy vallásosak, hogy saját vallásuk van. De ennek a viszonynak, mint Bultmann és sokan mások helyesen kimutatják, a történelmi értelemben vett valláshoz alig van köze, másrészt pedig e vallásosság sohasem vonja le a jelenlegi, társadalmi és szellemi helyzetből azzal a paradoxonoktól vissza nem riadó bátorsággal a következtetéseket, ahogyan ezt annak idején Kierkegaard tette. Kierkegaard találó gúnnyal írja le az ilyen modern vallásosság szellemi helyzetét, és itt mit sem tesz, hogy az akkori szellemi divat az objektivizmus volt, a mai pedig a szubjektivizmusnak hódol: „Egy objektíve vallásos ember az objektív embertömegben nem féli az Istent; a mennydörgésben nem hallja őt, hiszen ez természeti törvény, és talán igaza is van; az eseményekben nem látja őt, hiszen ez az ok és az okozat immanenciájának szükségszerűsége, és talán igaza is van . . ."[16] Max Weber, aki elvileg bizonyára nem volt ellensége a vallásnak, egy másik, szociológiailag átfogóbb szemszögből az ilyen értelmiség körében tapasztalható vallásos helyzetről a következő képet adja:

[15] I. m. 69.

[16] S. Kierkegaard: I. h. VII. köt. 227.

vallásos szempontból egyre megy, hogy „vajon modern entellektüeljeink éreznek-e szükségletet arra, hogy minden egyéb szenzáción kívül egy »vallásos« állapot szenzációját is élvezzék mint »élményt«, némiképp azért, hogy belső berendezésüket garantáltan régi felszerelési tárgyakkal lássák el stílusosan".[17] De még ahol az ilyen magatartás szubjektíve korántsem közvetlenül sznobisztikus vagy pusztán játékos, objektíve mégis nagyon közel kerül ehhez. Hiszen a vallásos kinyilatkoztatás azzal az igénnyel lép fel, hogy egy kötelező konkrét totalitást képviseljen, vagyis egy vallásos közösség tagja éppen azért helyezkedik a kinyilatkoztatás álláspontjára, mert e közösség mint egész hivő módján elfogadta azt; ha fontos mozzanatokat visszautasít belőle, akkor, ha következetes akarna maradni, nyílt eretnekké kellene válnia, vagyis az általa helyesbített kinyilatkoztatást egyedül helyesnek kellene nyilvánítania, és szakítania kellene a hamis tanítással. Ez volt a szabály olyan korokban, amelyek életformái vallásos meghatározottságúak voltak, amelyekben az emberek még komolyan vették a vallást. Ma lehetőség nyílik arra, hogy a kinyilatkoztatott vallásokból ki-ki elfogadja a kellemes dogmákat, és visszautasítsa a kellemetleneket, körülbelül úgy, ahogy a vendéglőben megrendel egy ételt, és nem kér abból, ami nincs ínyére. De éppen ez rombolja szét a konkrét kinyilatkoztatás oszthatatlan egységét. Ez a felbomlási folyamat természetszerűleg a hozzátartozó szubjektív magatartással kölcsönhatásban áll, egyrészt szétbomlasztja és megsemmisíti ezt, másrészt egy üres, tárgyiatlan szubjektivitásba veti vissza, ahol ez a felszínen látszatra kétségbeesetten intenzív, lényegileg azonban többnyire nyugtot és belső kényelmet talál egy nonkonformista nihilizmusban vagy egy restaurációs szkepszisben. Bármilyen pontosan követjük is ezeket az átváltozá-

[17] M. Weber: I. m. I. 251. k.

sokat, és bárhogyan értékeljük is jelentőségüket, annyi bizonyos, hogy a vallásos szükséglet nagyon sok emberben eleven marad, még ha szellemileg nagyon következetlen, redukált vagy eltorzított formát ölt is. Félreértenénk e fontos társadalmi jelenséget, ha pusztán a múlt hagyományainak továbbélését látnánk benne; nem szabad hagynunk, hogy akár a gyakran vulgarizáló vallásellenes propaganda, akár a vallásos vagy mágikus, sőt premágikus időszak aranykora melletti divatos hitvallások eltérítsenek bennünket magától a dologtól. Napjaink vallásos szükséglete, társadalmilag nézve, szubjektíve szükségszerűen kialakult szükséglet, tehát olyan, amelyet a kor lényeges társadalmi erői szükségképpen idéztek elő, függetlenül attól, hogy megjelenésmódjai milyen eltorzítva tükrözik vissza az őket létrehozó és reprodukáló valóságot, és hogy milyen torzan reagálnak rá. Korábbi fejtegetéseinkben érintettük már, hogy a vallás egyetemesen kisugárzik az emberi élet összességére. Most, amikor figyelmünk főként a vallásos szükséglet hiteles, szubjektíve őszinte, a társadalmi-történelmi fejlődés által szükségszerűen produkált részének megvilágítására irányul, eltekintünk azoktól a más összefüggésekben rendkívül fontos jelenségektől, amelyeket itt a társadalmi alap tömegméretekben termel ki, de amelyekben a vallásos formák elsősorban mint konkrét földi-társadalmi törekvések puszta palástolási módjai szerepelnek, járjanak bár ezek közvetlen haszonnal, vagy legyenek a szocialista társadalmi rend elleni tiltakozás leplei stb. Éppígy figyelmen kívül hagyjuk azokat a jelenségeket, amelyeknél nyilvánvalóan mágikus maradványokról van szó, s amelyek szintén földi-gyakorlati célkitűzések szolgálatában állnak, mint a vihar előtti harangozás falun, a csodatevő amulettek és a gyertyák, imák stb. vallási felajánlásai. Az így fennmaradó komplexumot, általánosságban szólva, az határozza meg, hogy a partikuláris egyénekben, akik a nekik adott evilágban nem

tudják életüket beteljesíteni, a menekülés ebből fakadó vágya vallásos szükségletté sűrűsödik össze. Már ebből a legeslegáltalánosabb meghatározásból is szükségképpen következik a mai vallásos szükséglet rendkívüli, mondhatni, határtalan alakíthatósága, nagy változtathatósága, és az, hogy e szükséglet nemcsak a társadalmi formák és a bennük végbemenő osztályrétegződések, hanem az egyéneknek a mindenkori társadalmi létükön belül elfoglalt helyzete szerint is differenciálódik; mégpedig ismét nemcsak a kívánt üdvösségtartalom szerint, hanem ezzel legszorosabban összefüggésben a terjedelem, a szerkezet, az intenzitás stb. szerint is.

Mármost az ember teljesen jogosan vágyakozik arra, hogy személyiségét a benne rejlő lehetőségeknek megfelelően teljes mértékben kibontakoztassa, kikerekítse, még ha e vágyakozás beteljesedését az eddigi társadalmi formák csak kivételképpen és csak egyes esetekben tették is lehetővé. A történelem és a filozófia azt mutatja, hogy az emberi élet számára valódi beteljesedés csak a partikularitás megőrző megszüntetésének útján érhető el, hogy tehát a túlvilági megváltás felé tett fordulás az ember partikularitásból való továbbfejlődésének éppen azokat a formáit akadályozza, sőt, rombolja szét, amelyek őt önmagának eddig a beteljesítéséig vezethetnék. Éppen itt válik fontossá, hogy a teremtményszerűség vallásos fogalma a partikularitásban gyökeredzik ugyan, de az ember valamennyi olyan tendenciáját is magában foglalja, amely arra hivatott, hogy a partikularitást evilági erőkkel legyőzze. A vallások ezeket a tendenciákat valamennyi konfliktus esetében a legszigorúbban elítélik, mint a teremtmények jogtalan igényét. A teremtmény alázatosan lássa be, hogy képtelen önmaga kibontakoztatására. A vallás tehát ellenségesen nézi ezeket a tendenciákat és erőket; az emberi erények hierarchiájában egyenesen leértékeli őket. Ebbe az alapvető ténybe e fejtegetések során ismételten beleütköztünk. Min-

denesetre ez sem akadályozhatja meg, hogy a történelem folyamán ne jöjjenek létre újból és újból olyan helyzetek, amelyekben e meghatározások egy vallásos szellemű életen belül, szubjektíve a vallásos beállítottság alapján, objektíve ezzel nem-tudatos ellentétben érvényre jutottak. Minél inkább áthatották a mindenkori társadalmi életet a vallásos kategóriák, annál könnyebben érvényesülhetett ilyen termékeny dialektikus ellentmondásosság. Bizonyos, hogy a vallásos szükségletben gyakran az önkiteljesedés felé ható, igazi emberi törekvések hozhatók mozgásba, amelyek nyomtalan eltűnése szegényebbé tenné az emberi életet. Nem e szükséglet közvetlen tartalmairól és szándékairól van itt szó. Ezek egy transzcendenciára, egy túlvilágra vonatkoznak. Az ember önkiteljesedéséért vívott nagy harca éppen az ilyen túlvilágkoncepciók világivá tételéért, az emberi evilágba való visszavezetéséért folyik. Eközben a vallásos szükséglet tartalmai és formái természetszerűleg gyökeresen megváltoznak, sőt, olykor egészen meg is semmisülnek. De még a társadalmi-történelmi fejlődés által itt végrehajtott legradikálisabb megsemmisítés sem tartalmazza azoknak az emberi indítékoknak a megsemmisítését, amelyek a vallásos szükségletet létrehozzák. Ezek csupán evilági-földi pályára terelődnek, s ezáltal megfelelőbb kielégítési lehetőségekhez jutnak, mint amilyenekkel eredeti helyzetükben rendelkeztek. A vallási világnézet társadalmi és gondolati legyőzése az evilág és a túlvilág nagy harcában átmeneti állomás marad csak, ha ezeket az indítékokat és érzéseket, és az alapjukul szolgáló vallásos szükségleteket nem tudják termékenyen átirányítani, ha nem képesek valódibb célokat, hitelesebb tartalmakat, nagyobb intenzitást adni nekik. Máskülönben az evilág világnézeti, tudományos és társadalmi győzelmét múlhatatlanul a vallásos szükségletek újraéledése követi, amelyek az uralkodó tendenciában új tartalmakkal, új formákban lépnek fel, persze

világnézetileg erősen beszűkült területen. Így ért véget például a polgári materializmus hatása a francia forradalom után; ilyen következményekkel járt a dialektikus és történelmi materializmusnak a sztálini korszakban bekövetkezett megmerevedése és vulgarizálódása.

Láttuk már, hogy a vallás mozgásterét elsősorban a tudomány fejlődése szűkítette be. De a valódi harci feltételek sokkal bonyolultabbak itt, mint ahogyan a tudomány eredményeinek és a teológia dogmáinak elvont szembeállításakor vélni lehetne. A történelem itt rengeteg átmeneti formát és kompromisszumos kísérletet mutat fel. Már a kettős igazság elmélete is ilyen volt. Ezzel, az akkori körülményeknek megfelelően, arra tettek kísérletet, hogy a feudalizmus méhében felnövekvő tudománynak és filozófiának a teológiai uralom alatt álló világon belül mozgásteret hódítsanak meg. De világnézeti szempontból már a kopernikuszi elmélet Osiander- vagy Bellarmin-féle értelmezése is a visszavonuló vallás stratégiai utóvédharca volt, amelyet az tett szükségessé, hogy összeomlott a geocentrikus világkép, amelyre ez eddig támaszkodott. A jelenkor új jellemvonása az, hogy most a tudomány és a filozófia, valamint a vallás és a teológia egyaránt hajlamos a kompromisszumra. Mindkét oldalon olyan befolyásos erők léptek sorompóba, amelyek meg akarják szüntetni a tudományos-filozófiai világképnek és a teológia és a vallás világképének tárgyi összeegyeztethetetlenségét. Szerintük nincs is szükség világképre. A tudomány és a vallás békésen élhet egymás mellett, anélkül hogy valamilyen világkép „látszatproblémájára" ügyet vetne. Emögött már évtizedek óta egy befolyásos irányzat áll a kapitalista világ természettudományaiban, amelyet ismeretelméletileg filozófiai áramlatok alapoznak meg, mint amilyen a machizmus, a pragmatizmus és a neopozitivizmus. A legeslegáltalánosabb alapgondolatot tekintve, valamennyi ilyen irányzat végső soron Bel-

larminnak a kopernikuszi rendszerrel kapcsolatos álláspontjára nyúlik vissza: a természettudományok új eredményeinek gyakorlati jelentőségét (ami nélkül nem maradhatna fent és nem fejlődhetne ipari társadalom) elismerik, de eközben szigorúan tagadják, hogy az itteni megállapítások a magánvaló realitásra vonatkoznak.

A KELLEMESSÉG ÉS AZ ESZTÉTIKUM: A PARTIKULARITÁS ÉS MEGHALADÁSA A MŰVÉSZETBEN

Az élet jelenségeinek összességét dombvidéknek látjuk, amelyből a művészet alkotásai mint hegycsúcsok vagy hegyláncolatok emelkednek a magasba. A domb és a hegy között számtalan átmenet látható, de ez mit sem változtat azon a minőségi különbségen, amely a közbülső tagok ellenére elválasztja őket egymástól. A művészet tehát minden művében – és kiváltképp a legjelentősebbekben – az életnek, az emberiség társadalmi-történelmi fejlődésének a jelensége; legbensőbb lényegét, legigazibb nagyságát hamisítanánk meg, ha, mint ezt a filozófiai idealizmus teszi, az élet kizárólagos ellentétének tüntetnénk fel. Az érdekel bennünket, hogy miként nő ki az esztétikum, persze ugrásszerűen, mint csúcs, mint az életben létrejövő, belőle felemelkedő, antropomorfizáló szükségletek és törekvések egyedül adekvát objektivációja, az ezeket összefoglaló társadalmi megbízatásból.

Az is, amit kellemesnek szoktak nevezni, kétségkívül csak ennek az életfolyamatnak egy részét, egy mozzanatát alkotja. Már a továbbiaknak elébe vágva elmondhatjuk, hogy a mindennapok embere életbe vágó kényszerűséggel önmagára vonatkoztat mindent, ami útjába akad, ami történik vele stb., és hogy ez a viszony nagyon sok esetben nem korlátozódik az eredmény, az új feladat, a siker vagy kudarc stb. rögzítésére, hanem olyan emóciók kísérik, amelyeket magukat az

események, következményeik, a belőlük következő kedvező vagy kedvezőtlen várakozások stb. váltanak ki benne. A kellemesség érzéséről akkor beszélünk, ha ezek az emóciók igenlő jellegűek, pontosabban: ha az ember képes arra, hogy a tárgyak vagy tárgycsoportok és saját személye viszonyában önmagát, jelenlegi állapotát – közvetlenül vagy közvetve – helyeselje. Már az ilyen elvont meghatározásnál is láthatóvá válik a kellemesség és a hasznosság szoros összefüggése, és persze azok a fontos meghatározások is, amelyek a két szférát elválasztják egymástól. Gyakran ezt a szétválasztást is metafizikusan merev módon fogják fel, de még ha azon fáradozunk is, hogy kidolgozzuk a dialektikus átmeneteket és átcsapási pontokat, akkor is érvényben marad erőteljes szétválasztásuk viszonylag jogosult alapjaként az a tény, hogy a hasznosság lényegileg objektív, a kellemesség pedig szubjektív kategória.

Ezt az ellentétet tovább mélyíti, hogy a hasznosság objektivitásának túlnyomórészt dezantropomorfizáló jellegűnek kell lennie. Csak a cselekvés körülményeinek tisztán objektív visszatükröződése döntheti el, hogy valami hasznos vagy káros-e, és eközben a részt vevő embereket éppoly objektíve kell felfogni, mint a tekintetbe jövő dologi helyzeteket, tárgyakat vagy eszközöket. A kellemes viszont a külvilág egy mozzanatának szubjektív visszfénye egy meghatározott partikuláris emberben. Míg tehát mindig egy ténybeli vita tárgyává tehető, hogy valami (egy cselekvés meghatározott módja, meghatározott körülmények között) hasznos-e vagy sem, míg a kezdetben ellenszegülőre ezen a téren a meggyőzés erejével lehet hatni, amely egészen a tudományos elemzésig emelkedhet, addig a kellemesség élménye, éppen közvetlen szubjektivitásában, ama egyszeri helyzet hic et nuncjához való feloldhatatlan kötöttségében, amelyben egy meghatározott egyén leledzik – éppen egyszeri partikularitásában –, valami vég-

sőt jelent, olyasmit, amivel kapcsolatban vita, közvetlen meggyőzés nem lehetséges. Természetesen mindig adódnak kollíziók a hasznosság és a kellemesség között; de éppen ezek a legalkalmasabbak arra, hogy ezt az ellentétet plasztikusan kidomborítsák. Mert még olyan esetekben is, ahol a kellemes élmény károsnak bizonyul – hogy egészen triviális példát vegyünk: ha valaki mértéktelenül sokat evett vagy ivott –, a meggyőzés csak a jövőbeli magatartásra irányulhat; az utólagos reflexiók mit sem változtathatnak azon, hogy az étel ízlett, hogy az ital jólesően feloldotta a gátlásokat, egyszóval: hogy kellemes volt. Sőt, az is tipikus, hogy a múlt kellemes élményei, még ha az illető ember el is ítéli korábbi magatartását, és ellenkezőképpen jár el, az emlékezésben gyakran meg szokták őrizni kellemes jellegüket.

A kellemesség és a hasznosság ilyen pontos, bizonyos mértékig ismeretelméleti megkülönböztetése nem szünteti meg valódi kölcsönös vonatkozásaikat. De ezek korántsem fordíthatók meg. A kellemestől a hasznosig rendszerint nem vezet járható, közvetlen út; ellenkezőleg, a mindennapok embere gyakran csak akkor valósíthatja meg a hasznost, ha már a megvalósítás előkészítése során kiiktat cselekvése tervéből minden szubjektivisztikus mozzanatot és lehetőséget, és figyelmét tisztán a helyzet, az eszközök stb. objektivitására irányítja; aki a kellemest és a hasznost össze akarja kapcsolni, nagyon könnyen elvétheti célját. Annál fontosabbak és termékenyebbek azok a kölcsönös vonatkozások, amelyek a hasznosságból indulnak ki, és a kellemes élményeit idézik elő. Ez történik a mindennapi élet – sikeres – cselekvéseinek túlnyomó többségénél. Tipikus folyamat tehát, hogy olyan cselekvéseket, amelyek lényegileg a hasznosságra törekszenek, kellemes élmények kísérnek, vagy a gyakorlati cselekvés végrehajtása után ilyen emóciókba torkollnak. Az ilyen érzések skálája rendkívül széles; a munka kiváltotta közvet-

len örömtől és az ehhez szorosan kapcsolódó ragaszkodástól, amely az embert munkaeszközéhez, segítőtársához (például a vadászt vagy a pásztort kutyájához) fűzi, addig az általánosan kellemes érzésig terjed, amelyet a napi feladatok megoldásakor tanúsított – gyakran merőben rutinszerű – ügyességünk vált ki. E jelenségek tartalmai és formái rendkívül különbözőek. Meghatározott, olykor igen értékes objektivációkhoz vezethetnek, mint amilyen egykor a szerszámok díszítése volt, de megmaradhatnak teljességgel a szubjektum körén belül is, mint olyan érzelmek, amelyek a gyakorlatot kísérik, vagy amelyeket e gyakorlat mindenkori folyamata váltott ki. Ezzel természetesen távolról sem merítettük ki az itt adódó sokrétűséget. Vegyük csak az eközben megnyilvánuló fejlődési irányokat. Az olyan tendenciáknál, mint amilyen a szerszámdíszítés vagy a vele rokon tevékenységek, világos irányzat mutatkozik magának a művészetnek vagy legalábbis a létrejött és átalakulását meghatározó társadalmi megbízatásnak a befolyásolására. Magas fejlettségű termelőerőknél és ennek megfelelően gazdaságilag-társadalmilag erőteljesen megszervezett társadalmakban e tendenciák többnyire ellentétes irányúak; a mindenkori tudományos-technikai optimumból indulnak ki, és az eszközök megjelenési formáját ilyen esetekben névtelenül működésbe lépő társadalmi hatalmak (például a divat) határozzák meg.

Már ez a néhány jelzés is azt mutatja, hogy a kellemesség érzelmi szféráját a mindenkori fejlődési fok belső társadalmi-történelmi erői határozzák ugyan meg, még ha emiatt a kellemes élményének – magában véve – nem is kell esztétikumra vonatkozó utalást tartalmaznia, de a különböző művészetek genezisét és későbbi továbbfejlődését az itt létrejövő tendenciák – kedvezően vagy kedvezőtlenül – nagyon messzemenőkig befolyásolják. A két érzelmi szféra itt szóban forgó érintkezési pontjait mindenekelőtt és közvetlenül antropo-

centrikus jellegük teremti meg; mindkét emóciókomplexumot az hozza létre, hogy az élet tárgyait, eseményeit, ezek kombinációját vagy sorrendjét az ember spontánul önmagára vonatkoztatva éli át. Vagyis nem magánvaló természetük a döntő, noha ez sem küszöbölhető ki az élmény tartalmából és formájából, és még a legszélsőségesebb esetekben is kiváltó indítékként hat, hanem az, ami magában a szubjektumban mint ennek a külvilág e mozzanatára való – specifikus tárggyá emelt – reakciója jön létre. Csak egy ilyen széles és bensőleg gyakran mélyre nyúló élményalap teszi lehetővé, hogy egyrészt a kellemesség – az esztétikai Előttöt befolyásolva – a művészet genézisére és fejlődésére kezdetben és később is szakadatlanul hatást gyakoroljon, és hogy másrészt e kellemességet a mindennapi életben tartalmilag és formailag állandóan áthassák a művészi befogadás kisugárzásai; az esztétikai befogadás Utánja – többnyire tudattalanul, de gyakran többé vagy kevésbé világos tudatossággal – igen nagy szerepet játszik abban, amit az emberek kellemesnek éreznek, és ahogyan ezt teszik.

Úgy látszik, a kellemesség és az esztétikum között teljesen elmosódnak a határok. És magának az életnek a szempontjából szükségszerű is, hogy így legyen. Ha a művészet termékei nem volnának alkalmasak arra, hogy a mindennapok helyeselt és kívánt tárgyaivá váljanak, ha a befogadó nem közvetlen örömmel élné át hatásukat, nem adnának neki indítékot arra, hogy saját szubjektív létét spontánul, érzelmileg helyeselje, akkor a művészet sohasem tett volna szert arra a társadalmi jelentőségre, sohasem vált volna az emberiség belső fejlődésének azzá a hatalmává, amelyet a történelem során elért. De az ilyen igazság azonnal valótlanságba csapna át, ha közvetlenül és abszolút érvénnyel mondanánk ki. A kellemesség és az esztétikum közti, szubjektíve oly gyakori, gyakran elkerülhetetlen elmosódottság magában foglal-

ja a saját fonákját, ellenpólusát. És csak ha megismerjük, mi a kellemesség a maga tiszta formájában, eredeti magánvalójában, akkor láthatjuk meg azt az utat, amelyen haladva világosan és egyértelműen meg tudjuk vonni a határt közte és az esztétikum között, anélkül hogy a dialektikus közbülső meghatározásokon erőszakot tennénk, vagy a kellemest transzcendens-aszketikus módon megvetendőnek tüntetnénk fel.

Ha a kellemesnek ezt az immanens meghatározottságát helyesen akarjuk megítélni, akkor, azt hisszük, két lényeges ismérvből kell kiindulnunk. Egyrészt a kellemesség csaknem korlátlannak látszó, általános jelleggel rendelkezik; tömérdek külső és belső élményösztönző válthatja ki, és noha bizonyos objektum-szubjektum összefüggéseket tipikusoknak jelölhetünk meg, ezeknek az egyén számára nincs kényszerítő jellege; bizonyos túlzással azt mondhatjuk, hogy minden kellemessé válhat, és ugyanaz, amit az egyik ember kellemesnek érez, a másik szemében kellemetlen, sőt, ellenszenves lehet. Korlátlanul érvényes itt az a szállóige, hogy az ízlésekről nem lehet vitatkozni. Ezért az emberi élet egyetlen területén sem uralkodik olyan erőteljesen a véletlen, mint éppen ezen. De ezt a megállapítást is konkretizálnunk kell, nehogy mechanikusan túlfeszítve, valótlanságba csapjon át. Ugyanis, mint minden véletlenszerűség, ez sincs oksági meghatározottság híján. Hiszen éppen ez az a terület, ahol minden egyes ember pszichológiai hajlamai sokkal erőteljesebben és közvetlenebbül hatnak, mint másutt: elég, ha a hasznosságra gondolunk, amely nagyon sok esetben csak úgy érvényesülhet, ha az ember legyőzi, a gyakorlat objektív feltételeihez alkalmazza ilyen hajlamait. Ezenkívül itt számtalan erőteljesen ható társadalmi oksági sor is működik; csak a divatra kell gondolnunk. De még ha mindezzel számot vetünk, akkor is megmarad a véletlen túlsúlya. Természetesen az emberekre

fölöttébb jellemző, hogy mit éreznek kellemesnek, de mind külsőleg, mind belsőleg az élet épp itt szorítja őket a legkevésbé következetességre; ma bármiféle konfliktus nélkül elutasíthatjuk, amit tegnap nagyon is kellemesnek találtunk. Ebben a tekintetben az embernek saját magával sem kell a saját ízléséről vitatkoznia.

A kellemesség ilyen érvényrejutása megadja további ismérveit. Utaltunk már arra, hogy minden kellemes élmény végérvényes jellegű. Éppen a pillanattól való függés, az, hogy a dolog lényegében nem rejlik következetességre kényszerítő erő, tesz megszüntethetetlenül pillanatnyivá minden kellemes élményt. Ennek a szerkezetnek nem mond ellent, hogy például a megszokás formájában a hagyománytól, az erkölcstől, a szokástól való függésben bizonyos egyöntetűséggé rögződhetnek azok a magatartásmódok, amelyekkel az ember a kellemest megszerzi a tárgyi világból. Hiszen itt is minden egyes ember legközvetlenebb hic et nuncja marad a végső és a pillanat számára végérvényes döntést hozó fóruma annak, hogy az ember valamit kellemesnek érez-e. A közvetlen reakciót, amely a kellemest kellemessé teszi, épp itt nem változtatja meg az a tény, hogy az embert befolyásolják a társadalmi hatalmak. Természetesen nem kevésszer fordul elő, hogy a divat vagy a konvenció az embert hajlamaival ellenkező döntésre kényszeríti; de ekkor csak a divatnak vetette alá magát, és az a ruházat, felszerelés stb., amelyet ennek következtében beszerez, nem válik számára kellemessé. A divat előírásai csak akkor kellemesek, ha képesek arra, hogy az ember közvetlen reakcióit meghatározzák, de az ilyen aktus – a kellemesség tárgyiasságának szempontjából – nem különbözik lényegesen az olyanoktól, ahol ez a közvetlenség „tisztán" belső meghatározottságúnak látszik.

A kellemes közvetlen vagy közvetett társadalmi okai azonban további lényeges vonásokkal gazdagítják a képét. A fő

hangsúlyt mindeddig a kellemes szubjektív immanenciájára, ebben rejlő végérvényességére helyeztük. Anélkül hogy a kellemesnek ezen a jellegzetességén túl akarnánk haladni, figyelmünket most arra kell irányítanunk, hogy valamennyi ember, még partikuláris létezése szubjektív közvetlenségében is, mindig egy konkrét fejlődési fokon álló osztály és nemzet tagja, és ezért legspontánabb életmegnyilvánulásai – tehát elsősorban: mi hat reá kellemesen – konkrét társadalmi-történelmi jelleggel rendelkeznek. Így hát a kellemességnek azokat a tulajdonságait, amelyeket az elszigetelten vizsgált egyéneknél megállapítottunk, korántsem szünteti meg az a körülmény, hogy e tulajdonságok egyúttal sok esetben tömegjelenségekként is fellépnek. Ellenkezőleg. Az ember eredeti és elementáris társadalmiságát éppen ez domborítja ki a legplasztikusabban, miközben világosan megmutatja, hogy még a partikuláris személyek hétköznapjaiban szereplő legspontánabb, legellenőrizetlenebb és legszabálytalanabb jelenségeket is tartalmilag és formailag egyaránt milyen mélyen határozza meg a társadalmi-történelmi fejlődés. Ha tehát itt azt, amit eddig túlnyomórészt „belülről" vettünk szemügyre, most csaknem kizárólag „kívülről" világítjuk meg, akkor éppen a két látszólag ellentétes nézőpont belső egysége adja meg a kellemesség igazi lényeges jegyeit.

Azt hisszük, fejtegetéseinknek elébe vágva azt az összefoglaló megfogalmazást adhatjuk, hogy egy korszak, egy osztály, egy nemzet kultúrájára a legnagyobb mértékig jellemző, amit benne kellemesnek élnek át. Éppen itt rendkívül fontos, hogy a kellemességet pontosan válasszuk el az esztétikumtól, mert hiteles történelmi képet csak akkor rajzolhatunk, ha egy térben és időben konkrét ponton egyszerre tekinthetjük át a létrehozott jelentős műalkotások és a legszélesebb és a legtipikusabb kellemes élmények összefüggését és ellentétét. Általános elméleti szempontból az a szubjektum, amelynek élmé-

nyében a kellemes a mindennapi élet alkotóelemévé válik, belső szükségszerűséggel a mindenkori ember partikularitása, a szubjektum társadalmi-történelmi meghatározottsága nem szünteti meg, és még csak nem is módosítja lényegesen személyének ezt a jellegét, hanem legfeljebb egy másik nézőpontból mutatja meg ezt. Viszont ebből a szempontból minden olyan szférának, amelyet magasabb rendű objektivációként jelöltünk meg, éppolyan szükségszerű közös jellegzetessége, hogy az embereket velük született és az életben szerzett partikularitásuk meghaladására kényszeríti. E kiemelkedés tartalma, formája, iránya minőségileg különbözik a különböző területeken; pusztán a tudományos dezantropomorfizálás és az esztétikai antropomorfizálás ellentétére utalunk. Most az a probléma vetődik fel, hogy általános lényegét tekintve milyen kapcsolatban van az emberben levő partikularitás e szint meghaladásának – emberi – jellegével.

Az emberi partikularitásnak és kényszerű meghaladásának összetartozása és ellentmondásossága az élet olyan elemi ténye, amely minden ezzel kapcsolatos gondolkodást szükségképpen foglalkoztat, függetlenül attól, hogy ki mint válaszol az itt felmerülő problémákra. E komplexumon belül azonnal felmerül az a kérdés, hogy partikularitáson minden egyes ember vele született lényegét, azokat a fiziológiai-pszichológiai sajátosságokat kell-e érteni, amelyeket születésekor magával hoz, vagy pedig azokat a módosításokat is ide kell számítani, amelyeket ezeken a nevelés és később a különféle élettapasztalatok hajtanak végre. Kétségkívül az első mozzanat a kiindulópont, hiszen minden ember vele született adottságaiban rendelkezik összes későbbi, külvilággal, embertársaival, önmagával kapcsolatos viszonylatainak minőségileg meghatározott alapjával, amelynek lényeges elemei gyakran egész élete során változatlanok maradnak. Goethe az emberi élet belső szerkezetéről szóló mély költeményciklusában *(Or-*

phikus ősigék) az emberi egyéniségnek ezt az eredeti természetét „démonnak" nevezi: „A démon itt a személy szükségszerű, a születésnél közvetlenül kifejezett, korlátolt individualitását jelenti, azt a jellegzetességet, ami az egyént mindenki mástól, mégoly nagy hasonlóság esetén is megkülönbözteti... Az ember jövőbeli sorsának is innen kellene kiindulni, és... ugyancsak szívesen vallanánk meg, hogy az emberrel született erő és sajátosság az emberi sorsot minden másnál inkább határozza meg."[1] Ehhez Goethénél azonnal társul az a bonyolult dialektika, amely megadja, hogy az élet külső körülményei és eseményei, „a véletlen", az ember ébredő szenvedélyei (Erosz) miként hozzák létre az életnek azokat a dinamikus-dialektikus bonyodalmait, amelyek egy ember jellemét és sorsát végérvényesen megformálják. És az élet mindeme általánosan-költőien megragadott hatalmainak legegyetemesebb kibontakozása Goethe szemében igazolja az eredetileg velünk született vonások megingathatatlan adottságát, mint az emberi személyiség alapját:

S idő, erők hiába ostromolják
a szervesen fejlődő tiszta formát.*
(Somlyó György fordítása)

Goethe ezt a felfogást az emberi személyiség és sors természetfilozófiai szemszögének tág perspektívájából vázolta fel. Ott, ahol ezeket a jelenségeket közelről, tehát a társadalmi tényezőket, az embereknek a társadalmi életben egymás-

[1] Goethe: Kommentár az Urworte. Orphischhoz. Jubiläumsausgabe, II. 355.

* *Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt*
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

sal kialakított kapcsolatait tekintetbe véve vizsgálja meg, problémánkkal kapcsolatos állásfoglalása még konkrétabban lép előtérbe. Wilhelm Meister tanító levelében ez áll: „Csak az összes ember teszi ki az emberiséget, csak az összes erő együttesen a világot. Ezek gyakran viszályban állnak egymással, s miközben megpróbálják egymást lerombolni, a természet összetartja és újból létrehozza őket." Goethe összkoncepciója szempontjából fölöttébb jellemző, hogy a nevelési cél elérésében megmutatkozó hierarchia éppen az ember itt kifejezett nembeliségének tudatos serkentéséből áll. Ezzel a problémát máris közelebbről határoztuk meg. Ugyanis egy embernek e hierarchiában elfoglalt helyzetét az szabja meg – és a „nevelés" itt azt a célt tűzi maga elé, hogy az embereket ebben az értelemben magasabb fokra emelje –, hogy pusztán vele született hajlamait bontakoztatja-e ki maximális hasznosságukig, e munka eredményeit önélvezetté változtatva át, vagy képessé válik arra, hogy tudatosan és tevékenyen közreműködjön az emberiség életében; eközben persze el kell vetnie néhány „vele született", hamis tendenciát, hogy helyet teremtsen annak, amit az emberben önmaga formált meg. Goethének ezt a koncepcióját nagyon pontosan világítják meg a regény zárószavai Saulról, aki apja szamárkancáit kereste, és egy királyságot talált. Ehhez persze még az is hozzátartozik, hogy Goethe a helyes emberi fejlődést csak úgy hajlandó elfogadni, mint ami tisztán az ember belső erőiből nő ki; még ha szerephez jutnak is a külső befolyások, ezek csupán kiváltó indítékok, amelyek a lappangva meglevő erőket felszabadítják. A valódi nevelőre az jellemző, hogy ezt tudatosan végre bírja hajtani. Ha itt alkalomadtán napvilágra tör is az a goethei hajlam, amely a dialektikus viszonylatokat túlontúl közel hozza a szerves viszonylatokhoz, ez sem változtat sokat fő tendenciája alapvető jelentőségén, azon, hogy az ember partikuláris személyiségét létezése anyagi feltételeiből,

a partikularitás fölé való emelkedést az ember tisztán emberi erőiből akarja levezetni.

Ezzel Goethe gondolatilag és költőileg egy olyan tényállást foglal szavakba, amely az egész emberi élet szempontjából alapvető jelentőségű. Eszerint ugyanis az embert egyrészt létezése természeti és társadalmi feltételei partikuláris személlyé teszik, és ennek is kell maradnia, másrészt viszont társadalmi élete szakadatlanul rávezeti arra, hogy meghaladja e partikularitást. A társadalmi élet legelemibb tényei bizonyítják e két, az emberi élet számára nélkülözhetetlen meghatározás ellentmondásos egységét. Itt is főként az a fontos, hogy a maga szükségszerű konkrétságában megértsük a partikularitásnak és legyőzésének konkrét dialektikus egységét; egyrészt a különbségekre, az átmenetekre és ugrásokra kell fényt vetnünk, másrészt nem szabad az ellentéteket metafizikusan megmerevíteni, mert ennek következtében az egyéniség szerves-dinamikus egysége két egymással önállóan – sőt, olykor ellenségesen – szemben álló szubjektummá fetisizálódik (gondoljunk a homo phaenomenon és a homo noumenon kanti ellentétére). A valóságos átmenetek természetesen gyakran felettébb élesek, így a morális döntések vagy az esztétikai katarzis esetében; sőt, olykor az életet is minőségileg új alapra helyezhetik, de ilyen esetekben sem szűnik meg a partikularitásnak és legyőzésének sajátosan ellentmondásos kapcsolata.

Egy ember alapmagatartását ugyanis éppen az arányoknak az a dinamikája fejezi ki, amelyben saját partikularitása meghaladásának jellege és foka, az ellentétes tendenciák állandó fel-le ingadozó változása és e változás iránya megnyilvánul. Ebből a szempontból egy emberi élet legnagyobb átalakulásokat előidéző válságai és kollíziói, fordulópontokon hozott legsorsdöntőbb elhatározásai e mozgalmas teljesség puszta mozzanatai, olyan külső és belső erők csupán, amelyek ezt az

alapmagatartást, az életútnak ezt a vonalát megerősítik, megrázkódtatják, vagy akár szét is rombolják. Tehát az összfolyamatnak, amely az embernek ebből az alapmagatartásából áll össze, az ember partikularitását mint állandó és teljességében megszüntethetetlen alapot kell elismernie, ugyanakkor azonban nemcsak konkrét konfliktusok esetében kell kísérletet tennie meghaladására, hanem bizonyos mértékig a mindennapok számára is állandó készenlétet kell kialakítania, amely ott is előkészületeket tesz e meghaladásra, ahol nem kerül rá sor. Itt azonban ki kell emelnünk, mint negáció révén történő meghatározást, hogy e készenlétnek semmi köze sincs ahhoz a problémához, hogy a tudatos magatartásmódok szilárdan rögzített feltételes reflexekké változnak át. Bizonyára ez is gyakran előfordul aszketikus gyakorlatoknál (jóga, jezsuita lelkigyakorlatok stb.), ekkor azonban a szubjektum olyan szigorúan specifikált reagálási módja fejlődik ki, amely magatartását környezete változásától messzemenőkig függetlenül rögzíti, míg itt valami ezzel szögesen ellentétes dologról beszélünk: arról, hogy az egész szubjektum – lehetőleg a maga teljes szélességében és mélységében – reagálni tudjon az objektív valóság őt érintő totalitására. Tehát a partikuláris személyiség totalitásának és az ennek legyőzésére törekvő, fölöttébb sokfajta, sokoldalú és sokrétű belső tendenciák totalitásának kölcsönhatásáról van szó. Magától értetődik, hogy eközben az ilyen törekvések eredményeit gyakran ismét partikuláris tulajdonságokká változtatják vissza, de a partikularitás hatalmai is állhatnak önnön legyőzésének szolgálatában. A belső változások ilyen szakadatlan hullámzásában továbbra is az a lényeges, hogy a partikularitás és meghaladása az imént leírt módon eleven kölcsönhatásban van egymással az egész ember egységes személyiségén belül, és olyan mozgáskomplexum alakul ki, amelyben a mozgások mindkét összetevője állandóan megszűnik és megőrződik.

Az ilyen problémák beható tárgyalása az etika körébe tartozik. Itt csak a legáltalánosabb elveket jelezhetjük röviden, hogy ne csússzanak fetisizáló félreértések a mindennapi élet most következő elemzésébe, amely szintén nem törekszik arra, hogy e kérdést kimerítse, hanem kizárólag a kellemesség problémájának megvilágítására hivatott. Mindenekelőtt a hétköznapi élet legalapvetőbb tényeiből indulunk ki. Csak a munkára és a nyelvre kell gondolnunk. Minden munka, még a legprimitívebb is, az olyan általánosítások egész sorát tartalmazza, amelyek túlmutatnak a partikularitáson, mégpedig annál határozottabban, minél fejlettebb a munka. Ez a gondolat tárgyilag már a klasszikus angol gazdaságtanban is szerepel; az ifjú Hegel világos filozófiai megfogalmazást ad neki, amikor a munkaeszköznek az emberi életben betöltött szerepéről, szubjektuma természetét átalakító funkciójáról ezt mondja: „Egyúttal munkája többé már nem valami egyedi; a munka szubjektivitása a munkaeszközben általánossággá emelkedett; mindenki utánacsinálhatja, és éppúgy dolgozhat; ennyiben ez a munka általános szabálya."[2] Ez a meghatározás, amelynek Hegel később kibontja messzire ágazó következményeit is, először Marxnál és Engelsnél kapja meg azt a helyet, amelyet az emberi tevékenységek rendszerében valóban elfoglal. Számunkra itt az a fontos, hogy olyan elemi, az embernek mint embernek lényegéhez tartozó tevékenység, mint amilyen a munka, ama immanens dialektika révén, amelyet a szubjektum és az objektum között életre hív, bizonyos irányokban kilendíti az embert vele született partikularitásából, és – először bizonyára tudattalanul és később is többnyire hamis tudattal – arra kényszeríti, hogy általánosodjék, vagyis aktívan vegyen részt az emberek ama tevékenységei-

[2] Hegel: System der Sittlichkeit, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Leipzig, 1923. 428.

ben, amelyekben a társadalmak, a nemzetek, az emberiség objektíve és gyakorlatilag, az emberek tudatától függetlenül és mégis ennek érdekében – elvileg – átélhetővé és megismerhetővé szerveződnek.

Így a munkának kezdettől fogva Janus-arca van: az emberi élet magától értetődő alkotóeleme, s mindenféle elemi emóciók kísérik, amelyeket ő maga és következményei váltanak ki, s ugyanakkor valami valószínűtlen dolog is, „csoda", amely a szokásos életbe „kívülről" tör be, és a legmeglepőbb és a leglenyűgözőbb módon átalakítja azt. Ennek az ellentétes feszültségnek első pólusát milliók mindennapi tapasztalatai igazolják; a második nemcsak a mágikus világkép egyik döntő alapja, nemcsak a Prométheusz-mondában és a demiurgosz-mítoszban és számtalan más mitikus történetben él tovább, hanem – persze radikálisan megváltozott formákban – a civilizáció közepette is felmerül. A géprombolóktól a legújabb kor „filozófusai"-ig, akik a tudomány és a technika fejlődésében kultúra- és emberségellenes lázadást látnak, egészen napjainkig mitizálják az embernek saját munkájához való viszonyát.

Nagyon hasonlóan alakul a helyzet, ha a mindennapi élet másik, éppily elemi jelenségére, a nyelvre gondolunk. Ez is az emberi élet nélkülözhetetlen, spontánul hatékony alkotóeleme, az emberi lét nem elhanyagolható mozzanata, és e funkciójától szintén elválaszthatatlanul egy emberentúli, transzcendens hatalomként jelenik meg. A nyelv eme ellentmondásos helyzetének első mozzanata itt sem szorul bizonyításra. A második már a mágikus korszakban is teljesen világosan kitűnik, mint a néven nevezésnek stb. a varázshatása, utóhatásai azonban sokkal fejlettebb fokon is észlelhetők. A legtöbb gondolkodó még a XVIII. században is azon a nézeten volt, hogy a nyelv eredete isteni kinyilatkoztatásra vezethető vissza. E tendenciák a civilizációban egyre jobban

elhalványulnak, a tömegekben többnyire csak mint babonák élnek tovább, és a maradványok sem váltanak ki olyan drasztikus formákat, mint amilyeneket a munka jelenségénél megfigyelhettünk, mivel az átváltozások a nyelv területén nem nyúlnak olyan mélyrehatóan a mindennapi élet egzisztenciális kérdéseibe, ahogy a megfelelő átalakulások a munka esetében tenni szokták. De az ilyen lenyűgöző hatások elhalványulása korántsem jelenti e pólus teljes eltűnését. Még ma is megrázkódtatást válthat ki, ha valaki egy jelenséget helyesen megválasztott szóval, találó megfogalmazás segítségével világít meg; a költői nyelvet itt tudatosan nem vesszük figyelembe.

A mindennapi életnek ezt a dialektikus ellentmondásosságát itt természetesen még az emberi gyakorlat legfontosabb területein sem követhetjük nyomon. Pusztán a kellemesség bizonyos tulajdonságaira utalunk, hogy ezt a struktúrát megvilágíthassuk. Első pillantásra úgy látszik, mintha a kellemesség és valódi ellentétei egészen élesen elkülönülnének egymástól. Szubjektív-pszichológiai szempontból minden ember korlátlan szuverenitással dönt arról, hogy valamit kellemesnek ismer-e el, vagy pedig mint kellemetlen dolgot, el akar távolítani életéből. (Láttuk, hogy ez a szubjektív viszony még akkor is megmarad, ha objektíve minden kétséget kizáróan bebizonyítható, hogy ez a „szuverén" aktus társadalmilag meghatározott.) De behatóbb vizsgálat leleplezi, hogy ez a látszat mégis csalékony. Nincs olyan mindennapi élet, amelyben ne merülnének fel olyan események, amelyeket csak a „negatív", „problematikus", „ellentmondásos", sőt, „tragikus" szavakkal jelölhetünk meg, és amelyek nemcsak objektíve nem vonatkoztathatók el a mindenkori ember fejlődésétől, hanem maga a szubjektum is létezése olyan alkotóelemeit látja bennük, amelyeket életútjából akkor sem akarna kitörölni, ha erre lehetősége nyílna. Minden további fej-

tegetés nélkül nyilvánvaló, hogy az így keletkező kollíziókat, válságokat stb. csak úgy lehet megoldani, legyőzni, sőt, gyakran egyszerűen túlélni, ha az ember túlemeli szubjektumát mindenkori szűk partikularitásán. Emellett álláspontunk szempontjából teljesen egyre megy, hogy eredetileg egyfajta tudatosan etikus magatartásnak vagy az események spontán lereagálásának eredményeképpen dolgozza-e be az ember pozitív mozzanatként e negatív életjelenségeket egyénisége kibontakozásába. Ezek a partikuláris személyiségnek is tulajdonává válnak, és az a mód, ahogyan továbbélnek benne, nagyon gyakran nem haladja meg a kellemesség érzéseit.

Mindezzel csak azt akartuk kimutatni, hogy a partikularitásnak és meghaladásának ellentétessége a mindennapi élet elementáris, mindenütt bebizonyítható ténye. Teljességgel érthető, hogy az emberiség fejlődésének kezdeti korszakaiban a mágikus összefüggések „rendszerébe" soroltak mindent, ami a közvetlen partikularitáson látszólag túlmutatott. A mágiáról a vallásra való átmenet nem gyöngítette, hanem ellenkezőleg extenzíve és intenzíve fokozta a transzcendencia felé haladó mozgást mindazoknak a jelenségeknek a magyarázatánál, amelyek nem rekednek meg a partikularitásnál. Az összes életjelenség mágikus nivellálásának és egyneműsítésének megszűnése, evilági-halandó és túlvilági jelenségekre való szétválasztása teológiai rendszerbe illeszti be a mindennapoknak azt az ellentmondását, amely a partikularitás és a nembeli általánosítások felé mutató tendencia között feszül. A partikularitás pusztán földi, teremtményszerű elvként jelenik meg, az általánosításokat pedig a vallásos transzcendenciának rendelik alá, azt, ami túlmutat bennük a partikularitáson, mint az illető vallás istenségére való vonatkoztatottságot értelmezik és értékelik; vagyis, mindig aszerint tartják a jó vagy a rossz kifejeződésének, hogy beilleszkedik-e ebbe a rendszerbe vagy nem. (A pogányok ragyogó bűnei Ágostonnál.) A par-

tikularitásnak a mindennapi életben való tiszta megjelenésmódját az egyedül igaz isteni lénnyel szembeállítva, teremtményszerűségnek kell megbélyegezni. Ez nem jelenti feltétlenül azt, hogy egyúttal gonosznak is tartják, noha a vallások történetében nem kevés olyan eset fordul elő, amelyben a következetes aszkézis mint az Istenhez vezető egyedüli út, ilyen ítéleteket is von maga után. A vallástörténet mindenesetre azt mutatja, hogy mint eretnekséget üldözik az olyan nézeteket, amelyek az üdvösség elérésében pozitív, önálló szerepet tulajdonítanak az ember saját erőinek (pelagianizmus). De bizonyos különbségtétel még akkor sem kerülhető el, ha ez a szféra az üdvösség szempontjából közönyösnek, semlegesnek, az adiaphoron egy fajtájának tűnik. És azok a formák, amelyek segítségével az ember a partikularitás fölé emelkedik (tudomány, művészet, etika), igazán csak mint az istenséghez vezető utak ismerhetők el. Különben vagy el kell vetni őket, mint a teremtett emberi lény felfuvalkodottságának a termékeit, vagy mindazzal együtt, amit hétköznapinak, partikulárisnak nevezünk, a pusztán teremtményszerű világ körébe szorulnak, és – legjobb esetben – jóindulatú közönynyel kezelik őket. Az istenre vonatkoztatott transzcendencia révén tehát a teremtményszerűség olyan birodalma jön létre, amelyben a minket most foglalkoztató problémák lényegileg jelentéktelen, legfeljebb másodlagos dolgoknak tűnnek. Ha az embert isten teremtette, ha magasabb rendű képességei arra valók, hogy utat nyissanak előtte istenhez, akkor az ember fizikai-antropológiai-társadalmi létezése nem lehet többé legmagasabb rendű teljesítményeinek valódi alapja, hanem – legjobb esetben – a jó és a rossz transzcendens hatalmainak csatatere, sőt, nagyon gyakran az utóbbiak megtestesülésévé válik.

Aki nem egy pozitív vallás talaján áll, az mindabban, amit most felvázoltunk, pusztán értelmezést lát, és nem magát a

jelenséget, amelyet itt fel kell kutatnunk. Mindenesetre olyan értelmezés ez, amelynek történelmi hatásai olyan általánosak, olyan messzire sugároztak és sugároznak ki, hogy nagyon alkalmassá válnak magának a jelenségnek az elhomályosítására. Gondoljunk az emberi aktivitás szabályozásának különböző formáira. Magától értetődik, hogy a mágikus korszakban minden törvényt vagy tilalmat ebből a szférából kiindulva okoltak, magyaráztak vagy szentesítettek (tabu). És amikor az ősközösség felbomlása után kialakultak az olyan szabályozási formák, mint az állam és a jog, a moralitás és az etika, eleinte magától értetődő volt, hogy ezek csak a vallásosan rendezett életnek és teológiai rendszerezésének az alkotóelemeiként jelenhettek meg. Hogy ez az „eleinte" évszázadokig, sőt, gyakran évezredekig tartott, mit sem változtat azon az elvi kérdésen, hogy az emberi cselekvést szabályozó rendszereknek és normáknak egyre inkább el kellett világiasodniuk, elméleti és gyakorlati indokolásukat egyre határozottabban az emberben mint társadalmi lényben kellett keresniük és megtalálniuk. E tendencia már a görög ókorban kezd kifejlődni: bármennyire különféle irányokban indította is meg a társadalmi-történelmi fejlődés az egyes gondolkodókat és iskolákat, kétségtelen, hogy a Szókratész előtti filozófusoktól kezdve, a szofistákon és Szókratészen keresztül Arisztotelészig e tekintetben egyértelműen felfelé haladó vonal húzható meg. Arisztotelész a „középről", az indulatok helyes arányáról mint az etika alapjáról szóló elméletében filozófiailag komolyan veszi Prótagorasznak azt a követelményét, hogy az ember adja meg minden dolgok (minden emberi tevékenység) mértékét.

A tulajdonképpeni etikai magatartás azt jelenti, hogy az egyén eltökélten a mindennapi ember közvetlen partikularitása fölé emelkedik. Akár félig mitológiai formát vesz ez fel, mint Szókratész „démon"-ában (amely átmeneti jelenség az

etika két főirányzata között), akár egyszerűen emberi, de a mindennapok spontaneitásán túlemelkedő alakot ölt, mint a bölcs eszménye Epikurosznál, akár egy nevelői munka eredménye, mint a *Wilhelm Meister tanulóévei*-ben: e dialektikában folyton a mindennapi életnek az az alapvető ellentmondásossága tükröződik vissza, amellyel éppen most foglalkoztunk. Éppen ez teremt kibékíthetetlen ellentétet az élet ilyen felfogásmódjai, az élet követelményeire való ilyen reagálások és az életben – állítólag – működő áthidalhatatlan dualitás vallásos magyarázatai között. Az a történelem folyamán mindig újból felmerülő vita, hogy egy istentagadó emberileg-etikailag beteljesedhet-e, hogy az ateisták társadalma erkölcsös lehet-e, amellyel az athéni „Azebeja-perektől" napjainkig mindig megújult formákban találkozhatunk, filozófiai szempontból akörül forog, hogy az emberi szubjektum tisztán az ember saját, immanens erejével saját partikularitása fölé emelkedhet-e, vagy pedig legalábbis egy „fentről" jövő segítségre, az ember valamilyen emberentúli képességére stb. van ehhez szükség.

A mindennapi életnek ez az ellentmondása a valósággal kapcsolatos dezantropomorfizáló magatartásba, a munkától a tudományig ívelő fejlődésébe is meghatározó erővel belejátszik, és ez éppúgy magától értetődik, mint az, hogy megjelenési formái minőségileg különböznek az eddig tárgyaltaktól. Itt azonban annál kevésbé kell e formákat közelebbről megvizsgálnunk, mivel eddigi fejtegetéseink tiszta képet adtak arról, hogy a mindennapi életnek az a már kimutatott ellentmondása, amely az ember partikularitása és ennek a különböző, a társadalmi fejlődés által életre hívott, magasabb rendű objektivációkban történő meghaladása között áll fent, objektíve és szubjektíve egyaránt nagyon különböző formákat vesz fel. A valóság tudományos visszatükröződésének vizsgálata itt nem tár fel teljesen új motívumot, bármilyen érde-

kes árnyalatokra derülhet is eközben fény. A vallást (a mágiáról nem is beszélve) az különbözteti meg az összes többi objektivációtól, hogy mindig egy transzcendens hatalom bevonásával oldja meg ezt az ellentmondást. Ez a transzcendencia végső soron ott is döntő marad, ahol megjelenési formái sokszor földi-immanens alkotóelemekkel együtt valósulnak meg; gondoljunk csak a puritán protestantizmus Max Weber által energikusan hangsúlyozott „világonbelüli aszkézisére", amely egy szélsőségesen transzcendentális predesztinációba vetett, teljességgel túlvilágra irányított hit nélkül, éppen vallásos szempontból, értelmetlen lenne. Egészen más a helyzet az etikával és a tudománnyal. Ezek belső tartalmi és szerkezeti összefüggése és összetartó ereje objektíve kétségkívül földi-immanens jellegű. De a társadalmi-történelmi fejlődés folyamán – szubjektíve, noha mindig egy időszerű társadalmi szükségszerűség következtében – transzcendens mozzanatokat visznek beléjük, és – objektíve, magánvalóságuk szerint – földi, immanens alaptényeiket a transzcendencia irányában értelmezik. Itt természetesen még csak jelzésszerűen sem tárgyalhatjuk az ebből kinövő harcokat és az objektivációk szerves természetében végbemenő eltorzulásokat.

Minden eddigi fejtegetésünk világosan megmutatta, hogy a művészet objektíve ehhez a csoporthoz tartozik. Amikor a műalkotás lényegét abban láttuk, hogy az emberekkel, élményeket felidézve, egy „világot" állít szembe, akkor megmutattuk a partikularitás és a fölé való emelkedés ellentmondásának mindenkori megoldásait, éspedig éppen és kizárólag azokat, amelyeknél az utóbb említett mozgást az adott tartalomforma komplexum immanens erői hajtották végre, s amelyeknél semmilyen külső (még kevésbé transzcendens) erő nem vehető igénybe, és nem is kerülhet erre sor, mert ez épp azt a tételezésmódot rombolná szét, amely az ilyen képződmé-

nyeket egyáltalán lehetővé teszi. E legszigorúbb immanencia miatt minden egyes igazi műalkotásnak, mondhatni, „természetileg" keletkezett jellege van; itt van, és létezése, éppígyléte önmagát „bizonyítja", közvetlenül semmilyen genezisnek nem adja jelét. Az itt vizsgált, alapvető ellentmondást azonban a valódi műalkotásoknak ugyanez az élményeket felidéző természete is tartalmazza: hiszen éppen ennek a „keletkezettségnek", ennek a „természeti" létezésnek van egy ettől elválaszthatatlan, valószínűtlen, csodálatos árnyalata. Ez a képződmény vér a mindennapi élet véréből, s egyúttal s ettől elválaszthatatlanul áthidalhatatlan szakadék különíti el tőle. E hangulati skála pólusait világosan jelzi, amit Lenin Beethoven *Appassionatá*-járól mondott: hogy az emberek „ilyen förtelmes pokolban élnek, és ilyen szépségeket tudnak alkotni".[3]

De nem kell a valódi műalkotások e legáltalánosabb oldalánál megállnunk ahhoz, hogy megértsük, mi egyedülálló ennek az ellentmondásosságnak a megszüntetésében; a visszatükröződés legfontosabb kategóriáinak közelebbi elemzése feltétlenül visszautal erre. Elég talán, ha a tipikusra emlékeztetünk. Ugyanis ez az ellentmondás minden valóban tipikus megformálásban eleven, sőt, enélkül még a tipikus konkrét képzetére sem kerülhetne sor, megvalósulásáról nem is beszélve. Ugyanis minden olyan tipikusság, amely nem a partikularitáson alapul, és nem emeli ennek meghatározott, lényeges mozzanatait a saját szintjére, az emberi lét puszta absztrakciója marad, amely tartás nélkül és hontalanul hányódik az elgondolhatóság és az átélhetőség között, mivel az első számára nem elég világos, a második számára nem elég meghatározott. És hogy a partikularitásban való megrekedés még a legnagyobb artisztikus-technikai rafináltság esetében

[3] Lenin: Az irodalomról, 1951. 225.

is puszta naturalizmus marad, és nem igazi művészet, az túl ismert ahhoz, semhogy megvitatásra szoruljon. Az ellentmondások itt kifejtett egyesítését már pusztán pozicionálisan nézve is épp az esztétikum középponti kategóriája, a különösség mutatja meg, amelynek legkifejezettebb megjelenésmódja a tipikusság. De éppen a szintézisnek az a módja, amelyet a tipikusságban végrehajtanak, a radikálisan ellentétes hatalmak maradéktalan egymásrahatása vezet bennünket vissza kiindulópontunkhoz: az az egyediség, amely esztétikailag megszűnik a különösségben, a tipikusság esetében éppen a partikularitás, a megszűnés pedig egységet teremt az emberiség ügyével (amely itt a különösség formájában is megjelenik), s ebben az egységben a partikularitás elválaszthatatlanul összekapcsolódik ezzel az emberi üggyel, és kölcsönös, poláris feszültségük a tipikusság életadó elvévé válik.

Ez csak népszerűen példázza az esztétikum alapstruktúráját. Éppen az a központi szervező szerep, amelyet a különösség e területén betölt, vezet oda, hogy az általánosítás minden viszonya, amely egyébként könnyen a partikularitás akadálytalan megszüntetésénél köthetne ki, a fent vázolt, feszültségekkel terhelt elevenséghez jut, és hogy másrészt az egyedi semmilyen megragadásának sem szabad a puszta partikularitásban megmerevednie, hogy ezt pusztán mint partikularitást tükrözze vissza. A különösségnek ez a funkciója a mindenkori műfaj, műalkotás számára döntő meghatározások intenzív totalitása iránti követelmény szabályozásában mutatkozik meg. E meghatározásokat sohasem egy általános totalitás gondolati elvei szerint formálják ki, hanem mindenkor műfajonként, egyes műalkotásonként, konkrét-egyszeri megjelenésformában öltenek alakot – miközben megtartják helyességüket, mint általánosító meghatározások –, és ezért a megszüntetett és a megszűnésben megőrzött partikularitás „földi maradványai" kiirthatatlanul e meghatározások lényeges ter-

mészetéhez tartoznak. De ezt a „földi maradványt" itt nem „kínos hordani", ahogy minden platonizáló művészetszemlélet véli,. hanem ellenkezőleg, éppen ez az a termékeny talaj, amely a legbensőségesebb és legáltalánosítóbb mozzanatoknak vitális elevenségét kölcsönöz. A különösségnek ez a belső megkettőzöttsége, amelyben a most vizsgált ellentmondás döntő előrehajtó erő, természetszerűleg jellemzi a mindenkori műalkotásban alapvető meghatározások valamennyi megjelenésmódját.

Nagyon is érthető, hogy ez a szerkezet a műalkotások létrejötte és hatása számára is mérvadó, mégpedig objektivitásából kiindulva. Tudjuk, hogy az, amit a műalkotások világszerűségének neveztünk, egyrészt a valóság visszatükröződésének valami létező jellegét kölcsönzi, másrészt viszont az így összeállt mimézis létezése sohasem lehet egyszerű magánvaló, amelyhez az ember tetszés szerinti szubjektív nézőpontból közeledhet, ellenkezőleg, a mű specifikus léte magában foglalja saját észlelhetősége és átélhetősége szemszögét, s a benne előforduló tárgyakat, vonatkozásokat stb. ebből a szemszögből már objektíve kirostálta, rendezte és megformálta. Mind a mű objektív szerkezetének alapjául szolgáló szemszög, mind pedig az a szemszög, amelyből kiindulva az alkotófolyamat aktívan, a befogadást felvéve, a műhöz közeledik, tartalmazza azt az imént kifejtett folyamatot is, amelynek során a partikularitás a nembeliben megszűnik. Éppen a mű élrendező szemszöge mutatja meg a legvilágosabban azt az utat, amely a partikularitástól az individualizált és konkretizált nembeliségbe vezet. Ugyanis egy ilyen szemszög megszerzéséhez szükségképpen olyan kiindulópontra van szükség, amelynek bizonyos személyes partikuláris jellege van, hiszen csaknem kivétel nélkül egyéni élmény hozza létre; esztétikai megszerzése és kialakítása viszont mindig olyan folyamat, amely megtisztítja e szempontot kizárólag a partikularitásban gyökerező ele-

meitől. Ámde – és éppen ez különbözteti meg egymástól az esztétikai és a tudományos visszatükrözést – ez a művészetben korántsem az olyan egyszerű általánosítás irányában történik, amely kihullatja a képződményt a felidéző átélhetőség szférájából, ellenkezőleg, itt azt az érzékletes absztrakciót keresik, amely megsemmisíti, vagy legalábbis átformálja a puszta partikularitást, hogy olyan konkrét alakhoz lehessen eljutni, amelyben a nembeli közvetlen emberi létezésként jelenik meg. Az így létrejövő, e törekvéseket formává gyúró mű ezért fejtheti ki a katartikus hatást, amelyben a felidéző kisugárzások középpontjává vált és a nembeliben megszüntetett partikularitás azt a megrendítő élményt idézi fel, hogy milyen különböző, milyen más, milyen új – egyszerre egyénibb és átfogóbb, világszerűbb – lehet a valóság, amelyben ez a szemszög az elrendező uralkodó elv, és amely mégis, éppen ezért, az emberekhez egyedül illő valóság.

Láthatjuk tehát, milyen belsőségesen, milyen elválaszthatatlanul kapcsolódik a valódi műalkotásnak mint „világ"-nak a természete a partikularitás megszüntetéséhez, és ennek következtében a mindennapi élet fölé való emelkedéshez. De egyoldalúan járnánk el, nem kielégítő módon írnánk le a valódi műalkotásnak és hatásának kerekségét (világszerűségét), ha egyedüli ismérvnek tüntetnénk fel ezt a mozzanatot, a mindennapokról és a hétköznapi élet partikularitásáról való leválást. Problémánk tisztázása érdekében először e motívum jelentőségét kellett energikusan hangsúlyoznunk, de emlékeztetünk arra, hogy e fejtegetések elején a mű kettős jellegét úgy írtuk le, mint ami egyidejűleg magától értetődő és valószínűtlen-csodálatos hatású. Most – hogy a valódi egység egész igazságára rátaláljunk – a másik összetevő jelentőségére is fényt kell derítenünk. Ez annál fontosabb, mert itt éppen az esztétikai visszatükröződésnek az emberi közép immanenciájára törő, antropomorfizáló-földi jellege jut jogaihoz. Mert

éppen esztétikai értelemben nem szabad az emberiség ügyét, a nembeliséget úgy értelmezni, mint ami az egyes partikuláris emberrel kontradiktórius ellentétben áll. Az emberiség ügye az egyes emberek szétszórt, részleges-egységes tevékenységeiből nő ki, ezek eredője, amelyet az új tevékenységek mindenkor módosítanak, és sohasem egy örök időkre szilárdan álló szubsztancia vagy rögzített szint, amely ezektől teljes, metafizikus függetlenségben, elszigetelten létezhetne. A nemnek és az egyes embernek, az emberiség ügyének és a partikularitásnak ezt a viszonyát nem cáfolja meg, hanem inkább igazolja az a tény, hogy nem minden partikularitás tud az emberiség eme ügyének lényeges alkotóelemévé válni, sőt, ellenkezőleg, az egyes embernek magában a mindennapi életben, az élet szükségszerűségeitől hajtva, újra és újra meg kell haladnia a saját partikularitását, és csak így gazdagíthatja esetleg egy új vonással – persze akaratlanul – az emberiség képét. A valódi műalkotások világszerűsége éppen abban nyilvánul meg, hogy – műfajonként különféleképpen – visszatükrözi ezt a folyamatot és eredményeit.

Ha most az eddig kifejtettekhez hozzáfűzzük azt a korábbi megállapításunkat, hogy a kellemesség élményében szubjektíve minden egyes ember vele született vitalitása pillanatnyi beteljesedéshez jut, akkor fogalmilag rögzíthetővé válik a kellemesség és az esztétikum viszonya. Kitűnik, hogy a valódi műalkotások világszerűsége, amelynek szubjektív korrelátuma az, hogy az emberek alkotói és befogadói magatartásmódjai meghaladják saját partikularitásukat, adja azt az egyetlen kritériumot, amelynek segítségével biztos határt lehet húzni az esztétikum és a kellemesség között. Ez a határ elvontan nézve egyszerre éppoly világos és elmosódott, mint ahogy ennél a felemelkedésnél magában az életben szokott lenni, hiszen az embernek önmagával való azonossága partikularitásának önmegszüntetésében megőrződik. De a művészet szférá-

ja abban különbözik minőségileg az életétől, hogy a műben történő megszűnés esztétikai képződménnyé, „világ"-gá kerekedik ki, amelyben érzéki-érzékletes módon rendszerezik és megörökítik a partikularitás meghaladásakor létrejövő meghatározásokat. Ez oda vezet, hogy a műhöz és az élethez való megfelelő szubjektív magatartásmódok közt is különbségek támadnak. Így az esztétikum mint a kellemesség megszüntetésének meghatározott formája, minőségileg különbözik a kellemességtől; éppen döntő kategóriái nem fordulhatnak benne elő. De ez az éles ellentét, a határoknak ez az éles megvonása, ismét nem tépi szét az összekötő szálakat: a kellemes – amely magában véve sokkal szélesebb területet foglal el, mint az esztétikum – egyike az esztétikum életbeli alapjainak. Nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy talán sohasem jött volna létre művészet, ha az emberek életének a kellemesség nem volna fontos, sőt, nélkülözhetetlen vitális és társadalmi alkotóeleme. Az a megszokás, hogy az ember az élet bizonyos jelenségeire a kellemesség keretein belül pozitív vagy negatív módon reagál, döntő elem minden egyes művészet genezisében, mégpedig nemcsak abban az értelemben, hogy a művészet kiemelkedik a mindennapi élmények rendezetlen sokaságából, hanem abban is, hogy létrejön a mindenkori társadalmi megbízatás, amely a művészet továbbfejlődésére – jó vagy rossz irányban – hatást gyakorol. Ez a megállapítás persze féligazság volna, tehát valami hamisat tartalmazna, ha nem fűznénk rögtön hozzá, hogy amennyiben az emberek belső élete, környezetükre, többi emberekkel kialakított viszonylataikra stb. való reagálása olyan jellegű volna, hogy ez az élménytömeg objektíve pusztán a kellemes és a kellemetlen pólusán belül volna otthon (szubjektíve sok ember azt hiszi, hogy ez így van), akkor szintén sohasem alakult volna ki művészet.

A kellemesség és az esztétikum határainak elmosódása tehát magában a dologban – magában az életben – gyökerezik.

De ez a határ mégis létezik, mégpedig minden kétséget kizáró világossággal, nevezetesen magukban a műalkotásokban és az általuk kiváltott adekvát reakciókban. Természetesen csak akkor, ha, mint ezt itt tesszük, a valódi esztétikum végső döntő kritériumát a világszerűségben keressük és találjuk meg. Itt van az az egyedül lehetséges kritérium, amelynek segítségével a kellemességet az esztétikumtól fogalmilag pontosan el lehet választani. A megkülönböztetés ilyen elveit – önmagában nézve – sem a tartalom, sem a forma nem adhatja meg. Ami a tartalmat illeti, utalunk arra a hegeli esztétikából vett korábbi idézetünkre, amelyben Hegel arról panaszkodik, hogy a kellemes élmények tárgyává válhat a legfennköltebb tartalom is. Eltekintve az ilyen megállapítások idealista, sőt spiritualista tendenciájától, Hegelnek teljesen igaza lenne, ha ebben tartalmi oldalról a kellemesség egyetemes jellegét látná. Ez valóban az életnek, valamint esztétikai (és álesztétikai) visszatükröződésének a ténye. Ha az élet jelenségeinél maradunk, elég ha a gladiátorokra – bikaviadalokra stb. – utalunk, hogy e tétel helyességét bizonyítsuk. A visszatükröződés területén detektívregények és bűnügyi filmek, comics-ok stb. bizonyítják, hogy nincsenek tartalmi határai annak, amit meghatározott korszakokban meghatározott társadalmi rétegekben kellemesnek éreznek. Éppoly kevéssé vonható meg ez a határ a forma oldaláról. Nem is kell a technika neopozitivista önállósítására és kritikátlan túlbecsülésére gondolnunk. A művészet új területén, a filmben a legszembetűnőbb, hogy gyakran a legértéktelenebb gyártmányok technikailag magasabb szinten állnak, mint a valóban művésziek. De még a hagyományos művészetekben sem ritkán találkozunk olyan példákkal, amikor félig vagy egészen giccses regények, drámák, képek stb. „technikailag" felülmúlják a mély és igaz műveket. Utóbbi megjegyzéseinkben természetesen a neopozitivista előítéletek talaján mozogtunk. De még ha ezt

az esztétikailag meg nem engedhető szintet magunk mögött hagyjuk, és a formai problémák felé fordulunk, akkor is újból és újból ki fog tűnni, hogy még a fölöttébb korrekt, merész és eredeti formai megoldások sem árulnak el semmit arról, hogy vajon valóban műalkotásokkal állunk-e szemben.

Ezzel azonban problémánk továbbtágul és mélyül. Más összefüggésekben érintettük már az irodalom és a belletrisztika problémáját, és a zene tárgyalásakor utaltunk arra, hogy fokozódó mértékben jön létre olyan produkció, amelynek a zenéhez mint művészethez egyáltalán semmi köze sincs már, amely egyszerűen a zenei technikának, esetleg ügyesen csoportosított formai elemeknek a segítségével tölti ki a kellemes emóciók iránti szükségletet, anélkül hogy a zenének mint művészetnek a körét akár csak súrolná is. Ezzel beigazolódik a kellemességnek az emberek mindennapi életében ellenállhatatlanul uralkodó, mindenható ereje: korábban művészeten kívüli hatásait figyeltük meg, és most látjuk, hogy olyan objektivációk jönnek belőle létre, amelyek megjelenésformájukat tekintve hasonlítanak a művészethez, és nemcsak behatolnak a művészet területére, hanem, pusztán mennyiségileg nézve, sokszorosan felülmúlják ennek produkcióját. Ezért, ha az itt létrejövő jelenségeket helyesen akarjuk méltányolni, a kellemesség korábbi általánosított felfogására kell visszanyúlnunk, és nemcsak banális, konvencionális megjelenésmódját kell észrevennünk, hanem exkluzív, ezoterikus, avantgardista megnyilvánulásait is. Mindkét hatásforma, bármilyen szélsőségesen polarizálva szokott közvetlenül fellépni, belsőleg összetartozik – éppen mint ugyanannak a jelenségcsoportnak a pólusai –, és ismét a történelmi materializmusnak kell megmagyaráznia, hogy valamely korszakban, bizonyos társadalmi rétegeknél stb. miért jut az egyik vagy a másik pólus túlsúlyra. Problémánk szempontjából a partikularitásnak ez a polarizációja azért érdekes, mert ha a művészi kifejezési eszköz

a belletrisztikus, banális, pusztán szórakoztató művészet szintjére süllyed le, akkor a természetesen adott partikularitáshoz való közeledésről van szó, míg a másik póluson ennek társadalmilag létrejött eltorzulása jelenik meg. Sőt, sok esetben a kiindulópont a normális partikularitás gyűlölete, megvetése, a partikularitás befeketítésére tett kísérlet. De mivel a társadalomnak ebben objektíve rejlő – gyakran nem tudatosított, sőt, tudattalanságra törekvő – visszatükrözése és bírálata nem képes arra, hogy a mindenkori osztálysors, nemzeti sors stb. fölé emelkedve, a nembeliség konkrét általánosságáig eljusson, vagy legalábbis világosan erre törekedjen, a partikularitás megszüntetlenül őrződik meg, és persze az elvontság torzító bélyegét viseli magán. Végső soron persze nem olyat, amely tisztán a termelők szubjektív szándékainak eredménye, mivel a társadalmi szerkezet idézte elő mint az emberi lét eltorzítását, és ezért az ilyen „művészet-akarásban" olyan tendenciaként jelenik meg, amely „a konkrét tipikusságot elvont partikularitással akarja pótolni".[4]

Azt mondottuk: a művészet egyrészt a mindennapi élet szükségleteiből és törekvéseiből emelkedik fel, másrészt ábrázolt „világ"-a hatásával módosítja, gazdagítja az életet. A kellemesség fölöttébb fontos terület, amelyen e kölcsönös kisugárzások termékenyen és sokoldalúan hatnak. Két alapvető tényt persze sohasem szabad figyelmen kívül hagyni, ha az itt létrejövő, sokrétű jelenségeket helyesen akarjuk megérteni. Először is nem feledkezhetünk meg arról a minőségi ugrásról, amely elválasztja az esztétikumot a kellemességtől. Tapasztalatilag bebizonyított, kétségbevonhatatlan tény ugyan, hogy az álesztétikai képződmények nem ritkán sokkal hevesebben és extenzíve erősebben hatolnak be az emberek min-

[4] Lukács: Az avantgardizmus világnézeti alapjai. Művészet és társadalom, Bp., 1969. 452.

dennapi életébe, mint akár a legjelentősebb műalkotások, de ez a hatás – történelmi perspektívából – múlékony, és a nembeli tudatot tartósan mégiscsak a valódi és nagy műalkotások formálhatják meg. Másodszor, a kellemes korántsem olyan egyszerű és egyértelmű, mint ezt közvetlenségéből ítélve gyakran elképzelik. Közvetlenül ugyanis úgy látszik, mintha egybeesne az élet egy bizonyos követelményével. Ez a látszat nagyon sok esetben helyesen utal az objektív tényállásra: a hasznosság mellett kétségkívül a kellemesség az a külvilághoz fűző emberi viszony, amely a leginkább hozzájárul ahhoz, hogy létrejöjjenek és kifejlődjenek az ember életbe vágó képességei, és önmaga megőrzésére és kibontakoztatására irányuló tendenciái. De a kellemesség lényegileg szubjektíven és partikulárisan tükrözi vissza a külvilágot, és ennek megfelelően reagál rá, és éppen ezért objektív következményeiben hol kedvezően, hol kedvezőtlenül befolyásolja e törekvéseket.

A társadalom mindenkori szerkezete és fejlődési iránya meghatározza a kellemesség tartalmát, intenzitását stb., és azokat az aktív és passzív kölcsönös vonatkozásokat is, amelyek az esztétikumhoz kapcsolják. Itt természetesen elvi jellegű típuskülönbségekkel találkozunk. Minőségileg más ugyanis a helyzet, ha az élet nagy tömegben állít elő olyan termékeket, amelyek világosan tendálnak a művészet irányában, mint a régi kézművességnek és az elmúlt társadalmi formációk analóg jelenségeinek esetében, vagy ha centralizált módon úgy állítják elő a kellemest, hogy az álesztétikai mozzanatok és motívumok a valódi művészettel folyó, többé-kevésbé tudatos versenyben fejlődjenek ki, és absztraháló, partikularizáló irányban hassanak rá, ahogy ezt a mai sajtó, film, rádió stb. legnagyobb része teszi. A művészet és az ilyen termékek között mindkét esetben kölcsönös vonatkozások jönnek létre, mégpedig mindkét megadott irányban. Jellegük azonban, különösképpen magának a művészetnek a fejlődé-

sével kapcsolatban, minőségileg különbözni fog. A kellemesség lényegileg önállósult „ipara", terjesztése érdekében kifejlesztett önálló technikája és forma fölötti uralma kétféleképpen is befolyásolja a művészetet: egyrészt a belletrisztika növekvő és autonómmá vált hatalma (magától értetődően minden művészetben, nemcsak az irodalomban) arra törekszik, hogy az esztétikum határait erőszakosan eltüntesse, a saját lényegét elhomályosítsa; másrészt, a művészetet az ilyen tendenciákkal szembeni önvédelme művészileg egészségtelen ezoterikus irányba szorítja, arra készteti, hogy önként és mégis kényszer hatására elzárja magát az élettől.

Az ógörögök óta, akiknél először bukkant fel tudatosan a dezantropomorfizáló elv, szakadatlanul, fokozatosan, noha visszaesésekkel és gyakran következetlenül, zegzugos vonalban egy ennek megfelelő, belőle kinövő, a maga részéről természetesen nem dezantropomorfizáló etika, egy olyan emberi magatartásmód bontakozott ki, amely éppen ebben az álláspontban pillantja meg egy valóban humanista, az emberhez és méltóságához illő világnézet arkhimédészi pontját. Az ilyen etika tehát az embernél kezdődik, benne éri el tetőpontját, de éppen ezért egy dezantropomorfizáló módon szemlélt külvilágot tételez fel. A minket érdeklő következtetéseket az emberi magatartás eszményére vonatkozóan Marx úgy foglalja össze, „hogy a bölcs, a szophosz az eszményített sztoikus, nem pedig a sztoikus a realizált bölcs; akinél (Stirner – L. Gy.) megtalálja majd, hogy a szophosz egyáltalán nem csupán sztoikus, hanem éppen úgy előfordul az epikureusoknál, újakadémikusoknál és szkeptikusoknál. Egyébként a szophosz az első alak, amelyben a görög philoszophosz elénk lép; mitikusan fellép a hét bölcsben, gyakorlatilag Szókratészban és eszményként a sztoikusoknál, epikureusoknál, újakadémikusoknál és szkeptikusoknál. Természetesen ezen iskolák mindegyikének megvan a maga *σοφός* -a . . . Sőt, Szent Max (Stirnerről van szó – L. Gy.) viszontláthatja »le sage«-t a

XVIII. században, a felvilágosodás filozófiájában, és még Jean Paulnál is az Emanuel-féle »bölcs férfiakban« stb."[1]

Az e típuson belül megnyilvánuló összes különbségek ellenére, amelyek történelmi, társadalmi és személyes okokra vezethetők vissza, mindnyájan egy közös, világtörténelmi jellemvonást fejeznek ki: azt ugyanis, hogy épp a valósággal kapcsolatos tudományos magatartás a legmagasabb rendű emberiesség etikai magatartásának az alapja. Arisztotelész megbírálja ugyan Szókratészt, amiért ez túlzott mértékben azonosítja a tudást és a morált, de csak azt utasítja el, amit túlzottnak tart, és nem magát az elvet.

Az így megragadott közös vonások – a mégoly fontos egyedi eltérések ellenére – két problémakomplexumra összpontosulnak. Először is az etikai magatartás világnézeti immanenciájára, vagyis a szabadságnak és az objektív valóság helyes (tudományos, dezantropomorfizáló) megismerésének arra az összefüggésére, amelyről az imént beszéltünk. Ez az emberek humanisztikus-morális magatartását illetően is elutasít minden transzcendens kötöttséget és vonatkoztatást. Tehát az embernek olyan világban élve, amelyet a maga valóságában, önmagában véve, minden emberi introjekciótól megszabadítva, a lehetőség szerint adekvátan meg akar ismerni, az a feladata, hogy életét – az emberiség társadalmi-történelmi fejlődésébe beágyazva – maga építse fel, és élete értelmét az életben, a saját életében maga találja meg. Ebből másodszor az következik, hogy az embert mint „mikrokozmoszt" szintén immanensnek, öntörvényűnek kell tekinteni, s erőit és gyöngéit nem szabad transzcendenciák származékainak felfogni és mitologizálni. Spinoza etikai indulatelmélete világosan megmutatja, hová vezet ez az út. Az ilyen tanítások természetesen erősen

[1] Marx–Engels: A német ideológia. Marx–Engels Művei. 3. köt. 1960. 124.

eltérnek egymástól, aszerint, hogy milyen az a társadalom, amelyben az embernek mint „mikrokozmosznak" tevékenykednie kell. Napjainkban éppen a jelenkori kapitalizmus lényegéből, ennek hiposztazálásából nőtt ki a kozmikus transzcendenciának, az emberek „örök" megismerhetetlenségének a tétele. Az ilyen torzítás azonban semmiképp sem szükségszerű. A sztoikusok és epikureusok is elutasították azt a társadalmat, amelyben éltek, ez az elutasítás azonban náluk nem szünteti meg az embernek mint „mikrokozmosznak" immanens önmagárautaltságát, ellenkezőleg, erősíti és elmélyíti ezt: épp az ösztönöz döntő módon a bölcs típusának még határozottabb, még emberibben immanens kialakítására, hogy a társadalomban nem valósítható meg az igazi humanizmus. A dezantropomorfizáltan tekintett világ gondolat- és érzésszerű átalakítása tehát nem az emberi valóság nihilista vagy relativisztikus elembertelenítése, és az emberi tevékenységet nem sodorja céltalan kétségbeesésbe. Ahol ez föllép, ott reakciós mítosszal van dolgunk.

Számunkra elegendő, ha ezt a tényállást a félelem és a remény indulatainak elemzése révén jelzésszerűen megmutatjuk. (Természetesen itt csak az indulatokról beszélünk. Ha a félelemről és a reményről magasabb lelki szinten esik szó, ha például valami fontos elhatározásnál az ember „fél" attól, hogy helyes célja megvalósításához nincs benne elég erő és eltökéltség, akkor erkölcsi mérlegelések érzelmi visszfényével van dolgunk, nem pedig indulattal.) Már Descartes felismerte ellentétes összetartozásukat, azt, hogy mindkét indulat egy puszta hithez kapcsolódik.[2] Hobbes azt is hangsúlyozza, hogy tárgyuk csupán valami „látszólagos", jó, illetve rossz, hogy tehát csupán szubjektív jellegűek, inkább indítékok, mint

[2] R. Descartes, Passion de l'ame. III. rész. Oeuvres de Descartes, XI. (Adam & Tannery) J. Vrin, Paris, 1967. 461. kk.

okok, és ezért „valami elképzelhetetlen" is kiválthatja őket, „csak kimondható legyen" ez. Hobbes utal a „páni félelemre" is, ahol az „ok ismerete nélkül" következik be a rettegés és a menekülés.[3] Spinoza nagyon hasonlóan elemzi ezeket az indulatokat. Ő is hangsúlyozza szubjektivisztikus jellegüket. Tárgyuk „egy kétséges dolog képzetéből" ered; jellegük tehát „állhatatlan öröm" vagy „állhatatlan szomorúság". Ezért hangsúlyozza, hogy ezek az indulatok „magukban véve nem lehetnek jók"; „az ismeret hiányosságára és a lélek tehetetlenségére vallanak", s ezért „Minél jobban törekszünk tehát az ész vezetése szerint élni, annál jobban törekszünk majd arra, hogy kevésbé függjünk a reménytől, megszabaduljunk a félelemtől, lehetőleg mi parancsoljunk a sorsnak, s cselekedeteinket az ész biztos útmutatása szerint irányítsuk."[4]

E beállítottság hatása rendkívül nagy volt. Mivel itt nem bocsátkozhatunk történelmi részletekbe, elég ha csak Goethére utalunk. A császári Pfalzban az álarcos felvonuláson elővezetteti a bilincsbe vert félelmet s reményt, és az okossággal ezt mondatja róluk:

Fajtánk két vad ellensége,
a félelem s a reménység
láncban, nem törhet a népre . . .*

És egy nagyon jellegzetes fordulattal Goethe még tovább általánosítja a problémát; itt a félelem s a remény társadal-

[3] Th. Hobbes: Grundzüge der Philosophie, II. Teil. Die Lehre von Menschen, 12. fej. Leipzig, 1918. 35.

[4] Spinoza: Etika, Magyar Helikon, 1968. 134. 241.

* *Zwei der grössten Menschenfeinde,*
Furcht und Hoffnung, angekettet
Halt ich ab von der Gemeinde . . .

mi veszélyességére helyezte a hangsúlyt, a *Rímes mondások*ban *(Sprüche in Reime)* e két indulatot a filiszter döntő jellemvonásának tekinti:

Mi a filiszter?
Egy üres bél, akit
félelem tölt meg és remény,
hogy isten majd segít.[5]*

Itt csak arra vállalkozhatunk, hogy a dezantropomorfizáló visszatükröződés újbóli felfedezése, módszertanilag tiszta kidolgozása és a humanizmus, az ember szabadságának és integritásának a védelme között meglevő összefüggésre röviden utaljunk, és mellesleg fényt vessünk arra is, mennyire antiaszketikusak mindezek a tendenciák. Nem szorul külön magyarázatra, hogy az ember szabadságának és integritásának megmentését célul kitűző tendenciák megjelenési módját történelmi feltételek határozzák meg. Az is magától értetődik, hogy az antropológia, etika stb. kérdéseinek és feleleteinek ilyen társadalmi-történelmi meghatározottsága nemcsak a felszínre vonatkozik, hanem a döntő tartalmi és szerkezeti problémákra is kiterjed. Az imént idézett kijelentések humanista alaptendenciájának elismerése tehát semmiképp sem jelenti

[5] Talán nem érdektelen, ha mellékesen megjegyezzük, hogy a marxizmus klasszikusai nagyon kedvelték Goethe definícióját. Engels a kispolgárt jellemzi vele, miközben a remény és a félelem tartalmát konkretizálja: az előbbi a nagypolgári sorba való fölemelkedés reménye, az utóbbi a proletariátusba való süllyedés veszélye miatt érzett félelem. Goethe különös filiszterfogalmáról, amely eltér a későbbi és romantikus értelmezéstől, lásd könyvemet, Goethe und seine Zeit, Aufbau, Berlin, 1953. 33.

* *Was ist ein Philister?*
Ein hohler Darm,
Mit Furcht und Hoffnung ausgefüllt,
Dass Gott erbarm.

azt, hogy „örökké érvényesnek" kell tartanunk őket. Hobbes és Spinoza „geometriai módszerét" éppúgy koruk határozta meg, mint etikájuk sztoikus-epikureus színezetű atmoszféráját. A társadalom és benne a tudomány történelmi fejlődése konkrét értelemben mindkét formát túlhaladhatta, de ettől alapvető jelentőségüket még nem vesztették el. Ha például a háború utáni imperializmusban a félelem indulata elszabadul minden reménytől és – Kierkegaard-hoz csatlakozva – szorongás formájában a polgári ideológia egyetemes alapjává bővül, akkor a vallásos világnézeteknek (a vallásos ateizmust is beleértve) a bázisává válik; ha viszont, mint már a nagy francia forradalom idején, és minőségileg magasabb szinten a szocializmus előrenyomulása óta a remény tudományos alapra épül, ismeretelméletileg megokolttá válik és konkretizálódik, akkor mindez az emberiség magasabb fejlődési fokáról tanúskodik, akkor már nem a remény puszta indulatáról van szó, hanem egy tudományosan – filozófiailag, gazdaságilag stb. – megokolt perspektíva érzelmi visszfényéről.

Ha még néhány megjegyzést teszünk annak az összefüggésnek az alapjairól, amely a valóság tudományos visszatükröződésének következetes dezantropomorfizálása és a hétköznapi élet emberének magatartása között van, akkor fejtegetéseinkben ezzel egyidejűleg élesen elutasítunk minden olyan tendenciát, amely egyrészt a tudományos magatartásban és kiváltképp a végső következményeiig átgondolt tudományos világnézetben valami „embertelent" lát, másrészt pedig a merőben tudományosan megragadott világot az ember lényegétől idegennek tekinti. E tényállás világos áttekintése érdekében nemcsak azt nem szabad elfelejtenünk, hogy a valóság dezantropomorfizáló visszatükrözése az emberiség eszköze, és ennek segítségével fejlődik tovább, és lesz úrrá a saját világán, hanem azt is mindig szem előtt kell tartani, hogy ez a folyamat egyúttal az ember magasabb rendű kibontakozásá-

nak, valamennyi képessége kiszélesedésének, elmélyülésének és összpontosulásának folyamata is, és mérhetetlen befolyást gyakorol személyisége teljességére. Az önmaga alkotta, legmagasabb rendű objektivációs rendszerekre, a tudományra és a művészetre vonatkozóan a mindennapok egész embere a (mindenkori konkrét objektivációs rendszer felé forduló) ember egészévé alakul át.

Magasabb rendű objektiváció csak akkor keletkezhet, ha minden visszatükrözés segítségével nyert és feldolgozott tárgy és ezek vonatkozásai az illető visszatükrözési mód rendeltetésének megfelelő egyneműsítésén mennek át. A mindenkori tudományos célkitűzésnek megfelelő egyneműsítés mindenütt kialakul, ahol a valóság ilyen megragadására törekszenek. A tükrözött valóság tartalmának és formájának ilyen egyneműsítése a legtisztább formában a matematikában valósul meg; a szubjektív magatartás átváltozásának dezantropomorfizáló tendenciáját is ez a tudományág fejezi ki a legvilágosabban. De hiba volna, ha nem látnánk, hogy minden tudomány, a társadalomtudományok is, állandóan létrehoznak egy homogén közeget, amelynek segítségével, a megismerés meghatározott céljából kiindulva, jobban meg lehet ragadni, és élesebben meg lehet világítani az önmagában létező valóság vizsgálat alá vett részének tulajdonságait, vonatkozásait, törvényszerűségeit. A közös, lényeges sajátosság az, hogy mindig a valóság emberektől függetlenül létező objektivitásáról van szó; ha magát az embert teszik a biológiai vagy társadalmi-történelmi vizsgálat tárgyává, akkor is – végső soron – ilyen objektív tárgyiasságok vagy folyamatok földerítése a cél. A dezantropomorfizáló alapirányzat abban is megmutatkozik, kiváltképp a művészi visszatükrözéssel ellentétben, hogy a tárgyak, a magában létező valóság összefüggő, végtelen-teljes jellegét akkor is a lehető leghívebben őrzi meg, ha tudatosan csak egy módszertanilag elszigetelt részét tárgyal-

ja. Az ilyen rész sem mint tárgy, sem mint nézőpont nem ér el olyan abszolút önállóságot, olyan zárt önmagára utaltságot, mint a művészi visszatükrözésben, nem válik önálló „világgá", mint ott, hanem – tárgyilag és módszertanilag – megőrzi részjellegét. Ebből következik, hogy a valóság minden tudományos tükrözése közvetlenül és változatlanul is átveheti és értékesítheti sok más kísérlet eredményeit, sőt, ezt meg is kell tennie; viszont az esztétikai mimézisben épp az egyedi művek homogén közege képvisel valami egyedülállót és végsőt, és így idegen formai vagy tartalmi elemek átvétele – még a saját művekből is – veszélyt jelenthet a művész számára. Ezzel szemben a tudományos visszatükrözésben a homogén közeg – végső soron, természetesen csak végső soron – minden tudományág számára egységes. Ezzel nem tagadjuk az egyes tudományok és egyes tudósok közti különbségeket, de e különbségek – az esztétikai szférával összehasonlítva – viszonylagos jellegűek. Mert bármilyen önálló úton haladnak is a tudományok és bennük az egyedi kutatások, tendenciálisan mégiscsak egy tudomány létezik, a tárgyi világ egységes magánvalóságának minden oldalról összefutó megközelítése, és semmilyen egyedi ábrázolás nem lehetne igaz, és ennek következtében maradandó sem, ha nem rejlene benne – mindegy, hogy tudva-e vagy tudatlanul – ez a tendencia. Ez nem szünteti meg sok teljesítmény egyéni jellegét, azonban az egyéniséget jobban álcázza, mint az esztétikum birodalma.

A tárgyiasságnak ezt a szerkezeti különbségét – a visszatükrözött világ objektív egységén belül – le kell rögzíteni, ha helyesen akarjuk megérteni az ember egészének sajátosságát, mint azt a szubjektív magatartásmódot, amely a dezantropomorfizálást az emberben végrehajtja. Már az eddig kifejtettek is megmutatják, milyen hibát követ el az, aki a dezantropomorfizáló módon létrejött világképben és az ennek megfelelő magatartásban embertelen princípiumot fedez

fel. Maga a dezantropomorfizálás mélyen az egész ember mindennapi életében gyökeredzik, és gyakran még eszközei is olyan elmosódó átmenetekről tanúskodnak, hogy a határokat nemegyszer nehezen lehet megállapítani. Ugyanis minden szerszámnak objektíve dezantropomorfizáló alapjai vannak: ha azt akarják, hogy az emberek hasznára legyenek, előbb jellegüket, működési lehetőségeiket stb. kell felfedezni, és ez csak úgy mehet végbe, ha eltekintenek az egész ember megszokott, mindennapi-emberi szemléletmódjától. Amennyiben azonban a szerszám csak arra szolgál, hogy a velünk született vagy társadalmilag megszerzett emberi képességeket erősítse, ezek működési hibáit helyrehozza, akkor alkalmazása az egész ember mindennapi életébe vezet vissza. De az ingatag átmenetek ellenére itt mégis ugrás történik a tudomány igazi, dezantropomorfizáló eljárásmódja felé; a szemüveg nem dezantropomorfizál, de a távcső és a mikroszkóp igen, mert az előbbi pusztán helyreállítja a megzavart normális viszonyt az egész ember mindennapi életében, az utóbbi azonban olyan világot nyit meg, amely az emberi érzékek számára egyébként hozzáférhetetlen lenne. A határt, melyet a közbülső fokozatok gyakorlatilag mindig elmosnak, éppen aszerint lehet meghúzni, hogy az eszköz visszavezet-e az egész ember mindennapi életébe, vagy pedig egy minőségileg különböző világot: a magánvaló, az embertől függetlenül létező világot teszi-e elérhetővé az észlelés számára. Ez az ugrás hozza létre az ember egészének magatartásmódját. Az ilyen eszköz használatakor az átmenet rendkívül egyszerűnek látszik; olyankor már bonyolultabb, amikor az eszközök túlnyomórészt szellemiek, mint például a matematika esetében, ahol az emberi gondolkodást ismeretlen feladatok elé állítják, amelyeket a mindennapi gondolkodástól minőségileg eltérő módszerrel kell megoldania. A merőben mennyiségi viszonylatok világa az objektív valóság visszatükröződése ugyan, de miközben a

mennyiségi elvonást végrehajtják, és a tisztán és kizárólagosan figyelembe vett mennyiség homogén közege létrejön, olyan fogalmi képződmények és összefüggések virágoznak fel, amelyekre az egész ember mindennapi életében nincs analógia, noha alkalmazásuk az önmagában levő valóság megismerése szempontjából rendkívül termékeny lehet.

A dezantropomorfizáló gondolkodás az emberekkel és emberi viszonylatokkal foglalkozó tudományok elé is teljesen új követelményeket állít a hétköznapi élethez képest. Itt is arról van szó, hogy a direkt módon adott valóság közvetlennek és rendezetlennek tűnő komplexumából kiemelnek és célszerűen egyneműsítenek meghatározott minőségű jelenségeket, és ily módon egyébként észlelhetetlen, magánvaló összefüggéseket világítanak meg, hogy ezeket mind immanens törvényszerűségeikben, mind más természetű tárgycsoportokkal kölcsönös vonatkozásban, objektíven megvizsgálhassák. A közgazdaságtan ennek az egyneműsítési folyamatnak bizonyos tekintetben iskolapéldája lehet. Természetesen ez csak rendkívül ritkán érhető el a tiszta matematika zártságát és egzaktságát; a társadalomtudományok a tudományosan hamis kiemelésre és egyneműsítésre is sok példát szolgáltattak és szolgáltatnak, mindez azonban lényegében semmit sem változtat az ilyen tételezésmód elkerülhetetlenségén és gyümölcsöző voltán. (Az itt fellépő lehetséges konfliktusok megvizsgálásakor ne feledjük el, hogy ehhez hasonló problémák akkor is fölmerülhetnek, és föl is merültek, amikor a tiszta matematikát a fizikai jelenségekre alkalmazzák.)

Az „ember egészének" jellege a valóság dezantropomorfizáló visszatükrözésében egyrészt a homogén közeghez, másrészt a hétköznapok emberéhez való viszonyban rejlő fokozatos átmenet és ugrás dialektikus együtteséből adódik. Ugyanis eme ugrások lényegében rejlik, hogy eközben bizonyos deszubjektivizálás megy végbe, de az ember sok döntő tulaj-

donsága, képessége mégis csak annyiban szűnik meg, amennyiben a mindenkori homogén közeg reprodukálásában a szóban forgó egyént gátolja. Az ember összes többi erői, beleértve természetesen az erkölcsieket is, hatékonyak maradnak, sőt, a dezantropomorfizáló visszatükrözés kiépítésekor nagy szerepet szoktak játszani. (Nemcsak az éleselméjűségre, jó megfigyelő- és kombinációs képességre stb. gondolunk, hanem a kitartásra, bátorságra, ellenállóerőre stb. is.) Az ugrás érthető módon abban nyilvánul meg, hogy az eredmény szempontjából nem annyira az egyes adottságok nagysága vagy intenzitása a döntő, hanem inkább az a mód, ahogyan összekapcsolódásuk és arányaik a mindenkori homogén közeghez és ezen belül a mindenkori konkrét feladathoz viszonyulnak. Ez a dialektika a társadalomtudományokban különösen világosan tűnik ki. Ha egy korszak konfliktusaiban a tudós szenvedélyesen állást foglal, ez egészen új összefüggések felfedezéséhez és dezantropomorfizáló, helyes, objektív kifejtésükhöz vezethet, mint ezt Machiavelli, Gibbon, Thierry, Marx stb. példái nyilvánvalóan tanúsítják. Ezzel szemben azt sem nehéz megfigyelni, hogy bizonyos beállítottságok és állásfoglalások tartalma, iránya, módja stb. a társadalmi-történelmi valóság magánvaló összefüggéseinek megragadását megnehezítheti, és zavarhatja, sőt meg is szüntetheti a dezantropomorfizáló visszatükröződést. Thomas Mann *Zűrzavar és kora bánat* című elbeszélésében Cornelius professzor alakjában finom iróniával jellemez egy ilyen magatartásmódot úgy, hogy a benne rejlő, megoldhatatlan problematika magában a professzorban is földereng; egyik monológjában így töpreng: „Éppen az állásfoglalás történelemellenes, gondolja; csak az igazságosság történelmi. De mindenesetre éppen ezért, és jól megfontolva ... Az igazságosság nem ifjúi hév és nem hetyke-hangos eltökéltség, hanem melankólia. De mivel lényegében melankólia, lényegében s titkon a melankolikus, kilátástalan párt-

hoz és történelmi erőhöz jobban vonzódik, mint a hetykehangoshoz. Végezetül tehát az igazságosság maga ez a vonzódás, és nélküle egyáltalán nem is lenne? Végezetül tehát nincs is igazság? – kérdi magában a professzor..."

Annak az átmenetnek az ugrásszerűsége, amely az egész embert az ember egésze felé vezeti, akkor is megmutatkozik, ha jelentős tudósokat visszafelé követünk, a tudományos dezantropomorfizálástól az élethez vezető úton. Milyen gyakran fordul elő, hogy saját tanaikból, sőt, korszakalkotó felfedezéseikből nem vonják le a tárgyból önmagától adódó következtetéseket, hogy a mindennapi életben és a tudás más területein, nemcsak amelyekben kutatásaikkal nem vettek részt, hanem olyanokban is, ahol önálló eredményekre tarthatnak igényt, állásfoglalásuk szöges ellentétben áll tudományos munkájukkal! Itt természetesen nem vállalkozhatunk arra, hogy az ilyen ellentmondásokat rendszeresen vagy történelmileg elemezzük; csak azért utaltunk az itt felmerülő problematika fő típusaira, hogy legáltalánosabb vonásaiban jelezzük: mi a dezantropomorfizálva visszatükröző ember egészének viszonya a hétköznapok egész emberéhez. De már egy ilyen fölöttébb futólagos kép is azt bizonyítja, hogy előítélet szüleménye, ha valaki a dezantropomorfizálás aktusában, egyetemes feltornyosulásában, amely elsősorban a mi korunk műve, emberellenes folyamatot lát. Az antihumánus tendenciák mindig a társadalmi-történelmi élet, a szociális szerkezet, az adott formáción belüli osztályviszonyok talajából sarjadnak ki; a tudományokban is érvényre juthatnak, de – általánosságban – nem jobban és nem is kevésbé, mint az életben vagy a művészetben.

Az etika az emberi gyakorlat rendszerében közvetítő közép a merőben objektív jog és a merőben szubjektív moralitás között. Mégpedig olyan közép ez, amely nem egyszerűen pozicionális, mint a megismerés tipikus folyamatának esetében, hanem mindkét szélsőséges területtel szemben igen határozott, megszüntető és ezáltal módosító funkciókat gyakorol. A legalitás és a moralitás ellentéte, amiről Kant is gyakran beszélt, ezt a viszonyt elvonatkoztató egyszerűsítésben és ezért gyakran torzítva fejezi ki. Ugyanis a tiszta szándék direkt és kizárólagos szembeállítása a jogi tilalmak éppilyen merőben tiszta követésével megoldhatatlan antinómiákká merevíti az egyes szférákat kitágító és elmélyítő, valódi, dialektikus ellentmondásokat. A merőben önmagára hagyatott, önelégülten szubjektivistává vált moralitás egy, a társadalmat és történelmet nyersen megszüntető, szolipszista anarchizmus irányában nyomul előre a tiszta szándék abszolutizált moralitása felé. (Gondoljunk a modern egzisztencializmusra, de a morális tudat egyedisége már a romantikában is az egyedülállóság értékhangsúlyos jellegéhez jut.) Másrészt az épp ily hajthatatlanul keresztülvitt, elvont legalitás oda vezet, hogy a jog teljesen leválik az emberi szándékról. Minden egyes jogi tételnek a mindenkori egyes ember tudatával vagy akaratával szemben fenntartott, szükségszerű függetlensége, amelyben e

szféra jogosult általánossága kifejeződik, ezáltal egy teljesen önhatalmúnak látszó egzisztenciához jut, egy, az emberiségen zsarnokmód uralkodó „Leviatán"-ná fetisizálódik. Talán szükségtelen részletesen kifejteni, hogy az emberek társadalmi gyakorlatának mindkét formája mélyen jogosult, mint az ember társadalmi életének mozzanata. A morális tudat nem követel magának tisztán jogtalanul bírói szerepet ama intézmények fölött, amelyek körén belül működik, és a jogi tételeknek az egyedi emberek akaratától és óhajaitól való szükségszerű függetlensége sem jelent magában véve jogosulatlan despotizmust. Csak elvontan elszigetelve és ezért egyoldalúan önmagára utalva fajul szertelen antinómiává a két viszonylag jogosult pozíció. A szubjektív-absztrakt moralitás és az objektív-absztrakt legalitás polgári tudományban és publicisztikában szokásos, közvetlen egymásra vonatkoztatása és ellentétbe állítása idézi csak elő az itt feltüntetett torzító, túlzott gondolati feszültséget.

Épp a döntő mozzanat hiányzik itt: a legalitásnak és a moralitásnak az etikum tételezése által történő közvetítése. Az etikában a moralitás szubjektív-elvont lelkiismerete az egész ember erkölcsi tudatává változik át, amely most már az elméletben is azt képviseli, amit a valóságban: a köz- és a magánember, az állampolgár, a társadalomban működő ember és az egyedi személyiség eleven totalitását. És másrészt azáltal, hogy az etika a jog szférájának ilyen széles arcvonalával foglalkozik, a valóságos, a fejlődést elősegítő ellentmondások előtérbe léphetnek, és kibontakoztathatják társadalmi-emberi hatékonyságukat. Hiszen mind fogalmilag, mind történelmileg igazságtalan az az absztrakció, hogy egy jogi rendszer a nép erkölcsi nézeteitől teljesen függetlenül tartósan működhet. Minden egyes jogi tételnek a mindenkori egyes ember tudatától, önkényétől való szükségszerű függetlensége eközben érvényben marad, de pusztán a mindenkori pozitív

jogi rendszer közvetlen működése szempontjából. Meghatározott jogi tételek, intézmények, sőt, egész jogrendszerek genezisében, átformálódásában, tényleges eltűnésében nagy, olykor döntő szerepet játszik az az eleven kölcsönhatás, amelyet a nép elevenen ható erkölcsi nézeteivel tartanak fent. Eközben persze nem szabad elfelejteni, hogy az etika csak egy részét fejezi ki azoknak a gyakorlatilag ható meggyőződéseknek, amelyek az ilyen kölcsönös hatások szempontjából tekintetbe jönnek. De mivel az etika az erkölcsi tudatnak épp azt a részét testesíti meg, amely ezekben hatékonnyá válik, e megállapítás céljaink szempontjából elegendő, mivel nem tartunk igényt arra, hogy a gyakorlati-emberi magatartásmódokat akár csak durva vázlat formájában rendszerezzük.

Ha tehát ezt a fenntartást még egyszer hangsúlyozzuk, akkor túlzás nélkül állíthatjuk, hogy az erkölcsiség szempontjából az egyediség, a jog szempontjából az általánosság a döntő kategória, míg az etikában, mint közvetítő középben, a különösség játssza a döntő szerepet. Ezt a jellemző uralmat természetesen nem szabad kizárólagos dominálásnak értelmezni; az egyediség, különösség és általánosság kategóriáinak elementaritásával egyúttal egymásba való dialektikus átcsapásuk, egyidejű fellépésük is szükségszerűen adva van. De ez nem zárja ki azt, hogy bizonyos területeken az anyag vagy a magatartás ne határozná meg egyik vagy másik kategória túlsúlyát, sőt, a pozíciónak, a mozgás és az átcsapás módjának, a megszűnés miként jének, a specifikus fontosságnak stb. ez a változása jelzi éppen egyetemességüket. E kategóriák alkalmazása éppenséggel elkerülhetetlen, bármilyen tetszés szerinti tárgykomplexumot akarunk megragadni, éppen ez határozza meg hajlékonyságukat, a tárgyak mindenkori természetéhez való alkalmazkodásukat. Visszatérve konkrét problémánkhoz: magától értetődő, hogy például semmiféle moralitás nem terjedhet el általánosítás nélkül, ha nem akarja magát

egy gyógyíthatatlan szolipszizmus cellájába zárni – e tendencia szükségszerűségét már Kantnak az a, szerintünk balul sikerült, kísérlete is mutatta, amely a kategorikus imperatívuszt abszolúte általánosnak fogta fel –; de olyan terület számára, amelyben az egyes ember lelkiismerete minden mozgás elkerülhetetlen közege s egyúttal közvetlen hajtóereje is, az egyedinek kell e kategória-triászban a fő súllyal rendelkeznie. Az sem vonható kétségbe, hogy törvény, törvénycikk stb. nem lehetséges meghatározó elkülönülés nélkül, és minden igazságszolgáltatás végpontja az egyedi esetre való alkalmazás; sőt, létrejönnek olyan önálló jogintézmények, pl. az esküdtszék, amelyek fő szándékaihoz tartozik az egyedi eset specifikumához való alkalmazkodás. De mindez nem mond ellent annak, hogy az általánosság ezen a területen kategoriális fennhatóságot gyakorol. Ugyanis az ezt meghatározó elveket általános formában kell kimondani, hogy a jog lényegét ki lehessen fejezni; a különösség és az egyediség az általánosság eme uralmának részint tárgyai, részint megvalósítására szolgáló eszközök.

Az etikán ezzel szemben – mint a legalitás és a moralitás közti közvetítő középen – a különösség uralkodik. Általánosítja a lelkiismeret egyedi aktusait azáltal, hogy kiemeli őket a morális szubjektum elszigetelődéséből, s e szubjektumot a konkrétan cselekvő egész emberek között konkrétan cselekvő, egész emberré tágítja. Ez az általánosítás azonban megáll az egész embernél. Az etika az ember társadalmi és politikai tevékenységének egész területét átfogja ugyan, de nem illetékes arra, hogy magából kiindulva döntéseit ezen a területen konkrét-tartalmilag végső soron meghatározza, hanem „csak" az egész ember etikai lényegével hozhatja összhangba őket; ebből magától értetődően az következik, hogy bizonyos körülmények között tartalmilag lényegbevágóan módosíthat másutt megragadott döntéseket is. Ebből a helyzetből magától

adódik, hogy az az általánosítás, amelyet az etika a morális aktusokon végrehajt, a különösség minden kategoriális ismérvét magán viseli. Ez a viszony a jogi szféra általánosságával kapcsolatban talán még világosabban látható. Történelmileg bizonyára nem volna túl nehéz kimutatni, hogy sok elkülönítést, amelyet a jogrendszerek egyre növekvő számban mutatnak fel – magától értetődően nem valamennyit –, a nép etikai nézeteinek társadalmi nyomása erőszakolt rá a törvényhozásra és ennek alkalmazására. E helyzet megvilágításához elegendő, ha ennek az össz-szférának egy régi, vitás kérdésére utalunk. Míg a tiszta „szándék-etika" (moralitás) a tettek következményeit kiküszöböli a morális megítéléséből, a jogi megítélés eredetileg tisztán a tettet és következményeit tartotta szem előtt. (Az, hogy a szándék mozzanatait növekvő mértékben veszik fel a törvényekbe, a jogászi kazuisztikába stb., legalábbis részben bizonyára a jog etikai befolyásolásának rubrikájába tartozik.) Már Hegel világosan látta e két – elszigetelt – nézőpont elvont egységességét: „Az az alaptétel, amely a cselekvéseknél a következményeket semmibe veszi, és a másik, amely a cselekményeket a következményekből ítéli meg, és a következményt annak mértékévé teszi, ami jogos és jó – mindkettő egyformán elvont értelem."[1] Rendszerének sajátossága megakadályozta Hegelt abban, hogy e helyes megállapításból levonja a szükséges következtetéseket; ezért nem láthatta be, hogy az etikának mint a moralitás és a legalitás közti önálló, közvetítő középnek a specifikuma éppen az ilyen ellentmondások dialektikus feloldásán és megszüntetésén alapul. De a kategoriális művelet, amelyet eközben végrehajtanak, egyrészt az elvont egyedi különössé váló általánosítása, másrészt az elvont általánosnak egy konkrét

[1] Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. 118. S. Berlin, 1956. 108.

és emberi különössé történő konkretizálása és emberivé tétele.

A középnek mint az etika centrális problémájának történelmileg legfontosabb és legbefolyásosabb elemzése, Arisztotelész nevéhez fűződik. Hogy ezt helyesen értelmezhessük, meg kell jegyeznünk, hogy az etikának a moralitás és a legalitás közti középponti helyzetét Arisztotelész olyan magától értetődőnek tartotta, hogy módszertani megokolására egyetlenegy szót sem vesztegetett. Sőt, ez a középponti helyzet olyannyira uralkodóvá válik nála, hogy a szélsőségeknek össze kell zsugorodniuk. Ennek társadalmi-történelmi okai az akkoriban persze már bizonyára halódó athéni poliszdemokráciában keresendők. A későbbi értelemben vett moralitás itt még nem fejlődhetett ki olyan mértékben, hogy a társadalmi gyakorlat rendszerében öntörvényű szférává alakulhasson. Másrészt – ugyanezekből az okokból kifolyólag – az etika és a jog határai sokkal elmosódottabbak és tünékenyebbek, mint a későbbi időkben. Ezért Arisztotelész valóban behatóan csak a közép etikán belüli problémáját tárgyalja, abban a szűkebb értelemben, amelyet társadalmi-történelmi helyzete előír neki. Itt döntően megmutatkozik a közép jelentősége, természetesen bizonyos korlátozásokkal, amelyek persze a mai olvasóra nem hatnak valóban meggyőzően. Mai szemszögből úgy látszik, hogy egy sor kérdés, amellyel kapcsolatban Arisztotelész úgy véli, „a negatívot már nevük" is magába zárja, ahol tehát középről szó sem lehet, tárgyilag nézve olyan jellegű, hogy amennyiben az etikát következetesen dialektikus módon dolgoznák fel, akkor szintén Arisztotelész általános módszere szerint lehetne tárgyalni őket. A szemléletmódnak ezt a dualitását az antik társadalom Hegel által helyesen kiemelt fejlődési foka határozza meg, amelynek következtében a társadalmi gyakorlatban az egyedi emberek különössége gyakran felbomló erőként hatékony. Ha az egész ember nyomul hatá-

rozottan az etika középpontjába a maga emberi teljességében és megformáltságában, összes társadalmi és személyes viszonylataival, akkor az olyan problémák, mint amilyen a káröröm, a szégyentelenség, az irigység stb. nagyobb nehézség nélkül olyan negatív szélsőségeknek foghatók fel, amelyeket nem abszolúte, hanem egy harmonikusan arányos középből kiindulva lehet elutasítani. Még nyilvánvalóbban meghaladott a házasságtörés negatív abszolutizálása. Ha kialakul – mint ez ma teljességgel lehetséges – az erotikus és szexuális emberi viszonylatok konkrét etikája, amit Arisztotelész még nem ismerhetett, akkor egyáltalán nem érthető, hogy felépítése miért ne indulhatna ki egy középből.

E módszertani fenntartás után, amely tulajdonképpen az arisztotelészi módszernek Arisztotelész szándékain túlmenő igazolása, a szóban forgó kérdésre fordíthatjuk figyelmünket. Arisztotelész plasztikusan és világosan vázolja a problémát: „Tehát az erkölcsi érték egy szilárd, döntéshez igazodó magatartás; abban a középben fekszik, amely reánk vonatkozóan közép, az a közép, amelyet a helyes terv rögzített, vagyis az, amelynek segítségével a belátót (a középet) meg lehetne állapítani. Ez ama két hamis mód közti közép, amely a szertelenséggel és az elégtelenséggel jellemezhető, továbbá: azáltal az, hogy a csekélyebb értékű részint elmarad a helyes mögött, részint túllő rajta, mégpedig az irracionális ösztönzések és a cselekvés körében – míg ezzel szemben az erényes rátermettség meg tudja találni a középet, és dönteni tud mellette. Ezért ha az immanens lényeget és e lényeg fogalmi ábrázolását szemügyre vesszük, akkor az erényes kiválóság közép, de ha az érték és az érvényes teljesítmény után érdeklődünk, akkor ez a legmagasabb fokon áll."[2] Itt meg kell jegyeznünk,

[2] Arisztotelész: Nikomakhoszi etika, II. könyv. 6. fej. (Vö. magyarul Parthenon, 1942. I. 80. k.)

hogy Arisztotelész nem szorítkozik a szélsőségek közti közép rögzítésére és a középből s a közép felé itt végrehajtott mozgások etikai jellegének meghatározására, hanem kiemeli törvényeit (és nemcsak a külvilág dialektikájából adottakat) s antropomorfizáló jellegüket is, azt ugyanis, hogy a közép „reánk vonatkozik".

Az arisztotelészi közép etikai jelentőségét ellenfelei nagyon gyakran félreértették. Ezt tette mindenekelőtt Kant, aki a moralitás racionalisztikusan általánossággá emelt egyediségének elvéből kiindulva, a közép gondolatát a következő megokolással utasítja el: „Ha ugyanis a tékozlás és a fösvénység között a *jó gazdálkodást* tekintem középnek, és ennek középső *foknak* kell lennie: akkor az egyik bűn a másik, ellentétes bűnbe nem mehetne másképp át, csak az *erényen* keresztül, és így ez nem volna más, mint egy csökkent vagy inkább eltűnő bűn . . ."[3] Kant tehát – a logika sémáját mechanisztikus módon követve – a szélsőségek és a közép közötti mozgást a két szélsőség közti mozgásnak fogja fel, nem pedig úgy, mint Arisztotelész, és nem is úgy, ahogy ez minden jogosultan antropomorfizáló tételezésben végbemegy, mint egy szélsőségektől a közép felé vagy fordítva haladó mozgást; az erény ezért Arisztotelész etikájában korántsem átmenet az egyik bűntől a másikig, hanem a szó igazán centrális értelmében közép: a bűn elutasítása, közeledés az erény felé, mégpedig mindkét szélsőségből kiindulva. Éppúgy teljesen félreismeri Kant a helyzetet, amikor középső „fokot" tételez fel. Az erényhez való közeledés ténye illetve a tőle való eltávolodás Arisztotelésznél korántsem szünteti meg azt a minőségi ugrást, amely az erényt és a bűnt elválasztja egymástól. Arisztotelész persze, mint igazi dialektikus, mint nagy gyakorlati életbölcsességgel rendelkező ember Kant szobalevegőt árasztó,

[3] Kant: Metaphysik der Sitten, második rész. 10. §.

puritán dogmatikájával szemben, jól tudja, hogy ez a minőségi szétválás korántsem zárja ki az átmeneteket, a mennyiségi fokozódásokat és csökkenéseket, sőt, ezek éppen azokhoz az elevenen mozgalmas kölcsönhatásokhoz tartoznak, amelyek együttese az embereket a közép tételezésére indítja.

A közép eszméje az etikában nemcsak a köz- és magánéletnek a görög ókorban magától értetődő benső összekapcsolódásából, kölcsönös egymást-áthatásából nő ki, hanem abból az eme talajon megerősödő szükségletből is, amely az emberek összes testi és lelki képességeinek helyes arányára, harmóniájára törekszik; ez az eszme a spiritualista aszkézis elutasításából is táplálkozik. A közép etikai tételezése merőben formális maradna, ha ezeket a szükségleteket, amelyek közvetlen és ezért elvont megjelenési formájukban formális követelményekként lépnek fel, a konkrét, egész emberre vonatkoztatva nem látná el tartalmi jelleggel. Az emberi képességek harmóniája, amely egy ilyen etikai középben kifejezésre jut, minden értelmét elveszíti, ha nem vonatkozik elsődlegesen és természetesen az etikailag cselekvő, etikusan viselkedő személyiségre. Ennek azonban az a következménye, hogy a közép tételezése az ember partikuláris indulatait túlemeli a partikularitás puszta egyediségén, anélkül hogy emiatt túllépne ennek konkrét individualitásán; egy ilyen etika parancsainak legtökéletesebb beteljesítése emberi példaszerűséget eredményezhet ugyan, mégis földi és emberi marad, tehát sohasem veszi fel egy transzcendens általánosság formáját, mint Kantnál. Ebből ismét az következik, hogy a középen megvalósuló harmóniát kategoriálisan mint különösséget kell jellemeznünk, ellentétben a szélsőségekkel, amelyekben a szenvedély partikularitásába beleszőtt egyediség válik láthatóvá. Ezen a tényálláson mit sem változtat, hogy a partikuláris indulatok és szenvedélyek szofisztikája gyakran, sőt, a legtöbb esetben általánosságot igényel magának: hiszen hamis az az

általánosság, amelynek a pusztán egyedi szolgálatában kell állnia, amely sohasem fokozódhat ama példaszerűségig, amely a középen megmutatkozó különösség emberi harmóniáját jellemzi.

Az arisztotelészi etika különös társadalmi-történelmi jellegzetességeihez tartozik, ahogyan a közép megismerhetőségét elképzeli. Eközben problémánk szempontjából fölöttébb jellemző vonások kerülnek napfényre. Az imént idézett helyhez kapcsolódva Arisztotelész a következőket mondja: „Ebből persze az is következik, hogy nem könnyű dolog értékes embernek lenni; hiszen nem könnyű dolog a középet minden egyes esetben megragadni: a kör középpontját nem találja meg válogatás nélkül mindenki, hanem csak a tudó ember."[4] Az etikai közép meghatározásának és a kör középpontjának itt felmerülő analógiája egyike azoknak a nem ritka eseteknek, amikor Arisztotelész Szókratész és Platón bizonyos felfogásaihoz közeledik. De Arisztotelész túl megfontolt és józan ahhoz, hogysem az etikai kérdések ilyen, természetszerűleg pusztán érintett, merőben racionalista megoldásával megelégedjen. Mint igazi dialektikus észreveszi, hogy az egyedi eset e probléma szempontjából egyenesen döntő szerepet játszik: „De nem könnyű fogalmilag élesen lerögzíteni, hogy az eltérés mely pontjain és mely fokán lépjen sorompóba a szemrehányás – a tapasztalat egyetlenegy tárgyánál sem könnyű ez. Az olyan jelenségek, mint a most említett, az egyedi tények körébe tartoznak: itt a közvetlen megragadás dönt."[5] Ezzel azonban a helyes közép megismerésének két egymással ellentmondó fajtája van adva: egyrészt a kérdést egy tudományos (geometriai) konstrukció általánosságának analógiájára oldja meg, más esetekben pedig az egyedi megismeré-

[4] Arisztotelész: i. m. II. könyv, 9. fej. (Vö. id. kiadás I. köt. 94. k.)
[5] I. h. (Vö. I. 96. k.)

sének értelmében, amely Arisztotelésznél szükségszerűen közeledik az érzéki észleléshez (αἴσθησις). A mű különböző helyein váltakozva felmerül mindkét lehetőség; csak egy olyan idézetet hozunk, amelyben kísérlet történik a divergenciák specifikus kiegyenlítésére: „Tudjuk már, hogy az erkölcsi belátás nem tudományos megismerés. Tárgya ugyanis, mint mondtuk, a végső soron adott egyedi: hiszen a cselekvés tárgya ilyenfajta. Tehát ellentétben áll az intuitív értelemmel. Az intuitív értelemnek ugyanis azokkal a legfelső fogalmi tételezésekkel van dolga, amelyek nem tesznek már lehetővé további magyarázatot, az erkölcsi belátás ezzel szemben a végső soron adott egyedire irányul, amelyet nem lehet tudományosan megismerni, csak észlelni – persze nem úgy, ahogy meghatározott érzékek speciális tárgyakra szorítkoznak, hanem úgy, ahogy a matematikában észleljük, hogy ez a végső soron adott egy háromszög. Mert itt is (mind a végső soron adotthoz, az egyedihez való leszállásnál, mind pedig a legfelső fogalmi tételezésekhez való felemelkedésnél) eljutunk egy végponthoz. Ez az utóbbi (az említett matematikai »megismerés«) inkább lehet az érzékelés aktusa, mint a cselekvés felé vezető belátás: az érzéklés ama elsőnek megnevezett formájától (a speciális tárgyak speciális érzékek segítségével történő érzékelésétől) különbözik ez az aktus."[6]

Problémánk szempontjából Arisztotelésznek ezekben a fejtegetéseiben két mozzanat különösen szembeszökő. Először is az, hogy amikor a kategóriákat a konkrét tárgykomplexumokra alkalmazza, csak az általánossággal és az egyediséggel dolgozik, és pl. éppen itt, ahol a különösség tárgyilag két tipikus esetével állunk szemben, nem gondol ennek használatára. Ebben fejeződik ki dialektikájának specifikus gyengéje. Lenin, aki Arisztotelész gondolkodói nagyságát gyakran

[6] I. m. VI. 9. fej. (Vö. II. 28. k.)

Hegellel szemben is védelmezi, azt mondja erről: „És naiv *zavarosság*, szánalmas, gyámoltalan zavarosság az általánosnak és az egyesnek – a fogalomnak és az egyes tárgy, dolog, jelenség érzékileg észlelhető realitásának – *dialektikájában.*"[7] A gondolkodás történetének ama nem ritka esetei közé tartozik ez, amelyekben nagy úttörők nem tudatosítják annak teljes és kibontakozott jelentőségét, amit felfedeztek. Így például itt Arisztotelész a közép tételezésével fölöttébb sikeresen nyomult előre az etika megalapozása felé, de arra már nem volt képes, hogy a továbbvivő lépést, e középet mint különösséget megértse. Ezzel a korláttal – amelynek alapja a görög társadalom szerkezetében keresendő – a lehető legszorosabban összefügg a második mozzanat, nevezetesen az, hogy Arisztotelésznél a közép eredeti etikai megtalálásának és tételezésének határai túlontúl összemosódnak ennek tudományos ismeretével. A világ ismerete és a józan megfontoltság természetesen visszatartja Arisztotelészt attól, hogy egyszerűen azonosítsa őket, ahogy a dolog lényegét tekintve Szókratész tette. Arisztotelész nagyon pontosan látta, hogy tudományos általános elveknek az etikai cselekvés eredeti, tehát egyedi aktusaira történő egyszerű alkalmazása eltorzítaná e cselekvés specifikus lényegét; az etikában mindig egy egyedi emberről és olyan körülmények között végrehajtott cselekvéséről van szó, amelyeknél a cselekvés egyedisége is megszüntethetetlenül adva van. Ettől némiképpen eltér az etika filozófiai tudománya, amelynél elkerülhetetlen, módszertanilag szükségszerű az általános alapelvek keresése és megtalálása; ezeket persze úgy kell megalapozni és alkalmazni, hogy a filozófiai általánosság megtalálása hamisítatlanul megőrizze magában az eredeti etikai aktus különösségét.

[7] Lenin: Filozófiai füzetek, Lenin Művei, 38. köt. 1961. 356.

A különösség kategóriájának helyes kezelése itt döntő szerepet játszik, ugyanis az a mód, ahogyan az egyedit a különösségben megszüntetik, minőségileg különbözik az egyedinek az általánosban történő, közvetlen megszüntetésétől. A fent követelt megőrzés ugyanis csak az első esetben következhetik be adekvátan a helyes megközelítésben. Ez az eredeti etikai aktusban teljesen világosan látható. Egyedi jellegének ugyanis meg kell maradnia, másként a döntő etikai kategóriák – csak a felelősségre emlékeztetünk, amely szükségszerűen az emberhez mint egyedhez kapcsolódik – elvesztik funkciójukat. Ezért az az általánosítás, amelyet az eredeti etikai aktuson szükségszerűen végrehajtanak, példaszerű vagy elvetendő sajátosságának értékhangsúlyozása, azé a sajátosságé, amely a mindenkori cselekvésnek és végrehajtója személyiségének individuális-egyedülálló vonásait e magasabb rendű összefüggésbe illeszti, anélkül hogy egyediségét megsemmisítené. De ilyen általánosítás csak oly módon következhet be, hogy az egyedit nem rendelik közvetlenül egyetlen általánosság alá, hanem inkább bekebelezik a különösségek miliójébe, amelyben az egyediséget konstituáló meghatározások megőrzik ugyan egyediségüket és összpontosítottságukat az illető konkrét egyediségben, de az elszigetelt aktus közvetlenségén túlmutatnak, és mint az etika körének objektív meghatározottságait általánosítják őket, s ezáltal napvilágra kerülhetnek az etika más konkrét kategóriáival fenntartott – pozitív vagy negatív – összefüggéseik. Röviden összefoglalva: ez az általánosítás, az egyediség különösségbe való emelése az egyedi etikai tettet beilleszti az etika rendszerébe.

Itt is megmutatkozik, hogy a különösség nem pont, nem a megközelítés végpontja, mint az általánosság és az egyediség, hanem terület, mozgástér. Ez a megállapítás tovább konkretizálja az etikai közép lényegét és funkcióját, mint eddig lehetséges volt. A közép pusztán formális jellegét már korább-

ban is kiegészítettük a harmónia tőle elválaszthatatlan, tartalmi meghatározásával. Most megmutatkozik, hogy a harmónia célul kitűzött módjai – függetlenül attól, hogy milyen mértékben érik el – pluralisztikus jellegűek: minden egyediségnek rendelkeznie kell a harmonikus beteljesülés saját módjával, de ezek, ha valódi beteljesülések, mind a közép tételezését realizálják. Csak így őrződhetik meg és emelkedhetik ugyanakkor magasabb fokra a különösben a megszüntetett egyediség. Tehát a közép nem pont, hanem terület, mozgástér. Már ez is megmutatja, hogy mi Arisztotelész módszertani tévedése, amikor e problémát a kör középpontjának megtalálásához hasonlítja. Ez valódi pont, amely köré persze megszámlálhatatlan kört lehet húzni, viszont elvileg, az etika lényegének megfelelően nem adódhat két olyan eredeti etikai aktus, amely teljesen egybeesnék. Mint kimutattuk, Arisztotelész tévedése onnan ered, hogy magát az etikai aktust összecseréli a filozófiai-etikai megismeréssel. Ennek magától értetődően általános fogalmakkal kell dolgoznia. Ezért az általános és a különös olyan kidolgozott dialektikájára van szüksége, amely képessé teszi arra, hogy a meghatározó különösségek közvetítő területének segítségével az egyedi aktus etikai lényegét helyesen fogja fel, értékelje, és az etika rendszerében és hierarchiájában az őt megillető helyre juttassa. Az etikai közép különösségét csak ez emeli adekvátan és végérvényesen a fogalom szintjére, de e módszertanilag elengedhetetlen transzpozíció mit sem változtat azon a tényen, hogy a közép az etikai cselekvésben maga is terület, mozgástér a különösség szintjén.

AZ EMBERI GONDOLKODÁS ÉS CSELEKVÉS ONTOLÓGIAI ALAPZATAI*

1.

A kísérlet, hogy egy előadás keretében valamelyest is megvilágítsuk e kérdéskomplexus akár legáltalánosabb elveit, kettős nehézségbe ütközik. Egyrészt, kritikailag át kellene tekinteni a probléma mai állását, másrészt, meg kellene mutatni – legalább alapstruktúrájában – egy új ontológia elvi felépítését. Hogy legalább a második, tárgyilag döntő kérdéssel némiképp megbirkózhassunk, le kell mondanunk az első kérdés mégoly rövid kifejtéséről is. Mindenki tudja, hogy az utolsó évtizedekben abszolúte uralkodó volt a neopozitivizmus – régi ismeretelméleti tendenciák radikális továbbvitele –, amely elvileg elutasított minden ontológiai kérdésfeltevést, mint tudománytalant. Méghozzá nemcsak a tulajdonképpeni filozófiai életben uralkodott, hanem a gyakorlat világában is. Ha valamikor komolyan elemezni fogják a jelenkor politikai, katonai és gazdasági vezetésének elméleti vezérmotívumait, meg fog mutatkozni, hogy ezeket – tudatosan vagy tudattalanul – a neopozitivizmus gondolkodási módszerei határozták meg. Ezen alapszik a neopozitivizmus csaknem korlátlan mindenhatósága; ha egyszer a valósággal történő szembesítése nyílt válsághoz vezet, az a szó legtágabb értelmében

* *Az 1968 szeptemberi, bécsi filozófiai világkongresszusra készült, el nem hangzott előadás.*

vett nagy forradalmasodást fog előidézni a politikai-gazdasági élettől a filozófia műveléséig. Mivel még csak e folyamat kezdetén vagyunk, elégedjünk meg ezzel az utalással.

Előadásunk nem foglalkozik az utolsó évtizedek ontológiai törekvéseivel sem. Megelégszünk a puszta megállapítással, hogy ezeket rendkívül problematikusaknak tekintjük, és csak utalunk arra a fejlődésre, amelyen ennek az irányzatnak olyan ismert kezdeményezője, mint Sartre, ment át a legutóbbi időben, hogy legalább jelezzük a problematikát és irányát.

E problematika a marxizmushoz való viszonyban mutatkozik meg. Nagyon jól tudjuk, hogy a marxizmust a filozófia történetében ritkán tekintették ontológiának. Ez az előadás viszont azt a feladatot tűzi maga elé, hogy megmutassa: Marx tettének filozófiailag döntő mozzanata egy – Hegel logikai-ontológiai idealizmusát meghaladó – materialista történelmi ontológia körvonalainak mind elméleti, mind gyakorlati megrajzolása volt. Hegel előkészítő szerepe azon alapszik, hogy ő az ontológiát a maga módján mint történelmet fogta fel, amely – ellentétben a vallásos ontológiával – egy „alulról", a legegyszerűbbtől „felfelé", az emberi kultúra legbonyolultabb objektivációiig vezető szükségszerű fejlődéstörténetet körvonalaz. Természetes, hogy a hangsúly eközben a társadalmi létre s annak termékeire került, mint ahogy az is jellemző Hegelre, hogy az ember nála mint önmaga teremtője jelenik meg.

Marx ontológiája eltávolítja hegeli előzményéből annak minden logikai-deduktív és fejlődéstörténetileg teleologikus elemét. Ezzel a materialista „talpraállítással" az egyszerű kezdet szintézisének is el kell tűnnie a folyamatot mozgató momentumok közül. Marxnál nem kiindulópont sem az atom – mint a régi materialistáknál –, sem – mint Hegelnél – az elvont lét mint olyan. Nála ontológiailag egyáltalán nincs efféle kiindulópont. Minden létezőnek mindig tárgyi létezőnek,

mindig egy konkrét komplexus mozgató és mozgatott részének kell lennie. Mármost ez két alapvető következménnyel jár. Először is, az egész lét nem más, mint egy történelmi folyamat, másodszor, a kategóriák nem valami létezőről vagy keletkezőről tett kijelentések, nem is az anyag (ideális) formálóelvei, hanem magának az anyagnak mozgató és mozgatott formái: „létezési formák, egzisztencia-meghatározások." Azáltal, hogy Marx radikális – a régi materializmustól is radikálisan eltérő – álláspontját sokszorosan e materializmus szellemében interpretálták, az a hamis elképzelés keletkezett, hogy Marx alábecsüli a tudat szerepét az anyagi léthez képest. E nézet hamis voltát a későbbiekben konkrétan megvilágítjuk. Itt csak annyit kell megállapítanunk, hogy Marx a tudatot az anyagi ontológiai fejlődés kései termékének fogta fel. Ha ezt egy vallási teremtő isten vagy egy platóni idealizmus szellemében értelmezik, akkor kétségkívül ilyen látszat keletkezhet. Egy materialista fejlődésfilozófia számára ezzel szemben valamely kései terméknek nem kell ontológiai jelentősége szempontjából alacsonyabb rendűnek lennie. Hogy a tudat visszatükrözi a valóságot, és ezen az alapon lehetővé teszi annak módosító megmunkálását, az – létszerű értelemben – reális erejét, nem pedig – irreálisan túlfeszített nézőpontból ítélkezve – gyengeségét jelenti.

2.

Itt csupán a társadalmi lét ontológiájával foglalkozhatunk. De sajátosságát mégsem tudjuk megragadni, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy társadalmi lét csak az organikus lét bázisán, ez pedig csak az anorganikus lét bázisán jöhet létre és fejlődhet tovább. Az egyik létmódból a másikba való átmenet előkészítő formáit a tudomány már kezdi feltárni. Ennek

során már fény derült az elvileg legfontosabb kategóriákra, melyek a bonyolultabb létformákat az egyszerűbbekkel szemben jellemzik; ezek: az élet újratermelése, ellentétben a puszta mássá levéssel; aktív, a környezetet tudatosan megváltoztató alkalmazkodás, ellentétben a környezethez való pusztán passzív alkalmazkodással. Az is világossá vált, hogy az egyszerűbb létformát, akárhány átmeneti kategóriát hozzon is létre, a bonyolultabb létforma valóságos keletkezésétől mégis egy ugrás választja el; a bonyolultabb létforma valami minőségileg új, amelynek genezisét sohasem lehet az egyszerűbb formából egyszerűen „levezetni".

Mindegyik ilyen ugrást az új létforma kiépülése követi. De bármennyire is az a helyzet, hogy eközben valami minőségileg új keletkezik, sok esetben mégis úgy látszik, mintha ez az új nem volna több az alapul szolgáló lét reagálási módjainak olyan új működési kategóriákba való átalakulásánál, amelyek tulajdonképpen az újonnan keletkezett lét új voltát teszik. Gondoljunk arra, hogyan vált ki a fény, amely a növényekre még tisztán fiziko-kémiai módon hat (természetesen már itt sajátos életmegnyilvánulásokat eredményezve), a magasabb rendű állatok látásában a környezetre vonatkozó, sajátos biológiai reagálási formákat. Így ölt az újratermelési folyamat a tulajdonképpeni lényegének egyre inkább megfelelő formákat az organikus természetben, így válik egyre határozottabban sui generis* létté, habár az eredeti létalapzatokban való megalapozottsága sohasem szüntethető meg. Anélkül hogy e problémakomplexust akár csak jelezni tudnánk, hadd jegyezzük meg itt, hogy az organikus újratermelési folyamat továbbfejlődése, a szó tulajdonképpeni értelmében mind tisztábban és kimondottabban biológiaivá válása az érzéki észleletek segítségével egyfajta tudatot is kialakít, egy fontos ki-

* *Sajátos, valóságos.*

sérőjelenséget, mint a sikeres életműködés magasabbrendű szervét.

Az organikus újratermelési folyamat bizonyos fejlettségi szintje elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy létrejöhessen a munka mint egy új életmód dinamikus-strukturáló alapzata. Itt is el kell mennünk a munka számos meglevő csírája mellett, amelyek puszta csírák maradnak, ahogy az olyan zsákutcák mellett is el kell mennünk, ahol nemcsak egyfajta munka, hanem annak szükségszerű fejlődési következménye, a munkamegosztás is létrejött (méhek stb.), mert ez, amennyiben a nem példányainak biológiai differenciálódásaként rögzítődött, nem válhatott egy újfajta léthez való továbbfejlődés princípiumává, hanem fejlődés nélküli stabilitás, a fejlődés zsákutcája maradt.

A munka lényege éppen abban áll, hogy túllép az élőlényeknek ezen a környezetükkel folytatott biológiai küzdelmükbe béklyózottságán. A lényegi elválasztó mozzanat nem csupán a termékek tökéletessége, hanem a tudat szerepe is, amely éppen itt szűnik meg a biológiai újratermelés puszta kísérőjelensége lenni: a termék, mondja Marx, olyan eredmény, amely a folyamat kezdetén „a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt".

Talán meglepő, hogy éppen itt, az organikus természet létének a társadalmi léttől való materialista elhatárolásában, ilyen döntő szerepet tulajdonítunk a tudatnak. De nem szabad elfelejtenünk, hogy az itt felmerülő kérdéskomplexusok (legmagasabb típusuk a szabadság és szükségszerűség komplexusa) csak a tudat aktív szerepével kaphatnak – éppen ontológiailag – valódi értelmet. Ahol a tudat nem vált a lét hatékony erejévé, ott ez az ellentét egyáltalában nem léphet fel, ezzel szemben mindenütt, ahol a tudatnak objektíve ilyen szerep jut, a megoldás szükségképpen meg van terhelve ezekkel az ellentétekkel.

A munkát végző embert, a munka révén emberré vált állatot teljes joggal válaszoló lénynek nevezhetjük. Mert nem fér hozzá kétség, hogy minden munkatevékenység úgy jön létre, mint az őt kiváltó szükségletre válaszoló megoldás. Mégis elmennénk a dolog lényege mellett, ha itt közvetlen viszonyt előfeltételeznénk. Az ember, ellenkezőleg, éppen azáltal lesz válaszoló lénnyé, hogy – a társadalmi fejlődéssel párhuzamosan növekvő mértékben – szükségleteit, kielégítésük lehetőségeit kérdésekké általánosítja, és a kérdéseket kiváltó szükségletre adott válaszában tevékenységét ilyen, gyakran messzire szerteágazó közvetítésekkel alapozza meg és gazdagítja. Így nemcsak a válasz, hanem a kérdés is közvetlenül a tevékenységet irányító tudat terméke. Ezzel azonban nem szűnik meg a válaszolás létszerű elsődlegessége ebben a mozgalmas komplexusban. Csupán az anyagi szükséglet mint az egyéni és a társadalmi újratermelési folyamat mozgatója hozza valóban mozgásba a munka komplexusát, és minden közvetítés létszerű szerepe csak az, hogy e szükségletet kielégítse. Természetesen olyan közvetítésláncolatok segítségével, amelyek mind a társadalmat körülvevő természetet, mind a benne tevékenykedő embereket, vonatkozásaikat stb. szakadatlanul megváltoztatják – amennyiben a természetben olyan erőket, viszonylatokat, tulajdonságokat stb. tesznek gyakorlatilag hatékonnyá, amelyek máskülönben nem tudtak volna ilyen hatásokat kiváltani; amennyiben az ember ezeknek az erőknek a szabaddá tétele és saját uralma alá hajtása során továbbfejleszti a maga képességeit.

A munkával tehát ontológiailag adva van a munka, a munkát végző ember továbbfejlődésének lehetősége. Már ezáltal is, de mindenekelőtt annak következtében, hogy az újratermelési folyamatnak a környezetre való pusztán reagáló, passzív alkalmazkodását a környezet tudatos és aktív átalakításává változtatja át, a munka nem pusztán az a tény,

amelyben a társadalmi lét új sajátossága kifejezésre jut, hanem – éppen ontológiailag – az egész új létforma modellje.

Minél pontosabban vesszük szemügyre működését, annál világosabbá válik ez a jellege. A munka teleologikus tételezésekből áll, amelyek mindenkor oksági sorokat hoznak működésbe. Ez az egyszerű, konstatáló megállapítás évezredes ontológiai előítéleteket küszöböl ki. Az oksággal ellentétben, amely az összes létforma valamennyi mozgásának általános kifejezést adó, spontán törvényét képviseli, a teleológia nem más, mint – mindig valamilyen tudat által végrehajtott – tételezési mód, amely, bár meghatározott irányokba terelve, de mindig csak oksági sorokat hozhat mozgásba. Amikor tehát korábbi filozófiák a teleologikus tételezést nem a társadalmi lét ilyen különösségeként ismerték fel, ki kellett agyalniuk egyrészt egy transzcendens szubjektumot, másrészt a teleologikusan működő összefüggéseknek egy különös hatásmódját, hogy a természetnek és a társadalomnak teleologikus jellegű fejlődéstendenciákat tulajdoníthassanak. A döntő szempont itt e tényállás kettős jellege: egy társadalomban, amely valóban társadalmivá vált, azoknak a tevékenységeknek a többsége, amelyek totalitása az összességet mozgatja, teleologikus eredetű ugyan, reális létezésük azonban, akár egyedülállóak maradnak, akár összefoglalódnak, oksági összefüggésekből áll, amelyek sehol és semmikor, semmilyen vonatkozásban nem lehetnek teleologikus jellegűek.

Minden társadalmi gyakorlat – a munkát e gyakorlat modelljének tekintve – egyesíti magában ezt az ellentétességet. Egyrészt ez a gyakorlat alternatív döntésben áll, mert az egyedi embernek, valahányszor valamit cselekszik, döntenie kell a cselekvés vagy a cselekvéstől való tartózkodás mellett. Tehát minden társadalmi tett jövőbeli teleologikus tételezésekre vonatkozó alternatív döntésekből fakad. A társadalmi szükségszerűség csak azon a – gyakran anonim – nyomáson

keresztül érvényesülhet, amely az egyéneket alternatív döntéseik meghatározott irányban való végrehajtására szorítja. Marx ezt a helyzetet helyesen úgy jellemzi, hogy a körülmények, „pusztulás terhe mellett", meghatározott módon való cselekvésre késztetik az embereket. Az embereknek azonban, végső soron, maguknak kell végrehajtaniuk cselekedeteiket, még ha eközben gyakran meggyőződéseik ellenére cselekszenek is.

A társadalomban élő ember e feloldhatatlan helyzetéből vezethető le annak a komplexusnak minden reális problémája – természetesen bonyolultabb szituációkban tekintetbe véve a bonyolultabb problémákat –, amelyet szabadságnak szoktunk nevezni. Anélkül hogy túllépnénk a tulajdonképpeni értelemben vett munka területét, utalhatunk az érték és a követelmény (Sollen) kategóriájára. A természet sem az egyiket, sem a másikat nem ismeri. Az anorganikus természetben az így-létből a másképpen-létbe való átalakulásoknak magától értetődően semmi közük nincs értékekhez. Az organikus természetben, ahol az újratermelési folyamat létszerű értelemben a környezethez való alkalmazkodást jelenti, már beszélhetünk ennek sikeréről vagy balsikeréről, de ez az ellentét nem lépi át soha – éppen létszerűen – a puszta másképpenlét határait. Már egészen más a helyzet a munkával. A megismerés általában nagyon világos különbséget tesz a tárgyak objektíve létező magánvalósága és pusztán elgondolt számunkra-valósága között, amelyre a megismerési folyamatban tesznek szert. A munkában azonban a munkatermék számunkra-valósága tárgyi, reálisan létező tulajdonságává lesz, éppen azzá, amelynek révén a munkatermék, ha helyesen tételezik és valósítják meg, betöltheti társadalmi funkcióit. Ezáltal válik értékessé (balsiker esetén: értéktelenné, értékellenessé). A számunkra-valóság igazi tárgyivá válása az az egyedüli folyamat, amelyben reálisan értékek keletkezhetnek. Az, hogy

ezek a társadalmiság magasabb fokain szellemibb formákat öltenek, nem szünteti meg ennek az ontológiai genezisnek az alapvető jelentőségét.

Hasonló a helyzet a követelménnyel. A követelmény az ember társadalmi céltételezések (és nem pusztán természeti jellegű vagy spontán emberi hajlamok) által meghatározott magatartási módjait foglalja magában. Mármost a munka lényegéhez tartozik, hogy benne minden mozgást, a mozgást megvalósító embereket előre meghatározott céloknak kell irányítaniuk. Tehát minden mozgás valamilyen követelmény alá van rendelve. Itt sem változik meg semmilyen létszerűen döntő mozzanat, ha ezt a dinamikus struktúrát tisztán szellemi működési területekre visszük át. Éppen ellenkezőleg, szemben az ismeretelméleti-logikai módszerekkel, itt teljes világossággal fognak megmutatkozni azok az összefüggések, azok a létszerű összekötő tagok, amelyek a kezdeti szellemi magatartásmódtól a későbbiekhez vezetnek; ismeretelméleti-logikai módszerekkel, a magasabb formák felől nézve, láthatatlanná válik az az út, amely a kezdetiekhez vezet, sőt, e módszerek nézőpontjából a magasabb és a kezdeti formák egyenesen ellentétekként jelennek meg.

Ha most már a tételező szubjektum szempontjából vetünk egy pillantást a munka összfolyamatára, azonnal megmutatkozik, hogy bár a szubjektum a teleologikus tételezést tudatosan hajtja végre, sohasem úgy azonban, hogy képes volna saját tevékenységének valamennyi feltételét s még kevésbé valamennyi következményét áttekinteni. Magától értetődik, hogy ez nem tartja vissza az embereket a cselekvéstől. Hiszen számtalan helyzet adódik, amelyben pusztulás terhe mellett feltétlenül cselekedni kell, még annak tudatában is, hogy a körülményeknek csak egy parányi részét lehet áttekinteni. De az ember még magában a munkában is gyakran tudatában van annak, hogy a körülményeknek csak egy kis körét képes

uralni, ám – mivel a szükséglet sürget, és a munka így is kilátásba helyezi kielégítését – valamiképpen mégis végre tudja hajtani a feladatot.

Ennek a feloldhatatlan helyzetnek két fontos következménye van. Először is a munka állandó tökéletesítésének belső dialektikája, amennyiben végzése közben, eredményeinek stb. megfigyelése során állandóan növekszik a megismerhetővé vált meghatározások köre, s ennek következtében maga a munka mind sokrétűbbé, mind nagyobb területeket átfogóvá, extenzíve és intenzíve egyaránt mind magasabb rendűvé válik. Mivel azonban ez a tökéletesedési folyamat nem szüntetheti meg az alaptényt, az összes körülmény megismerésének lehetetlenségét, a munka e létmódja – növekedésével párhuzamosan – felébreszti egy transzcendens valóság élményét is, amelynek ismeretlen hatalmait az ember megkísérli valamiképpen magára nézve kedvezően hangolni. Nincs itt terünk arra, hogy a mágikus praxis, a vallásos hit stb. ebből a helyzetből kinövő, különböző formáival foglalkozzunk. Mégis meg kellett említenünk őket, bár ez a helyzet magától értetődően csupán egyik forrása ezeknek az ideologikus formáknak. Meg kellett említenünk őket, mert a munka nemcsak minden emberi tevékenység objektív ontológiai modellje, hanem – az itt említett esetekben – a valóság isteni teremtésének, a valamilyen mindentudó teremtő által teleologikusan létrehozott összes képződménynek közvetlen mintaképe is.

A munka tudatos tételezés, tehát meghatározott célok és eszközök – ha soha nem is tökéletesen konkrét – ismeretét előfeltételezi. Mivel, ahogy megmutattuk, ontológiai lényegi jegyeihez tartozik a fejlődés, a tökéletesedés, kibontakozása során magasabb rendű társadalmi képződményeket hív életre. Ezek közül a differenciálódások közül talán a legfontosabb az előmunkálatok fokozódó önállósulása, a cél és eszköz megismerésének – mindig viszonylagos – elkülönülése magán a

konkrét munkán belül. A matematika, geometria, fizika, kémia stb. eredetileg a munka ezen előkészítő folyamatának részei, mozzanatai voltak. Fokozatosan önálló megismerési területekké fejlődtek, anélkül hogy ezt az eredeti funkciójukat teljesen elveszíthették volna. Minél egyetemesebbé és önállóbbá válnak ezek a tudományok, annál egyetemesebb és tökéletesebb lesz a munka is; minél jobban kiterjednek, elmélyülnek stb., annál nagyobb lesz az így keletkezett ismeretek befolyása a munka céltételezésére és végzésének eszközeire.

Az ilyen differenciálódás már a munkamegosztás viszonylag magasan kifejlődött formája. Maga a munkamegosztás azonban a munka fejlődésének legelemibb következménye. Még mielőtt a munka teljes intenzív kibontakozásra jutott volna, már fellép ez a következmény. Ami ebben ontológiailag figyelemre méltó számunkra, az a teleologikus tételezés új formájának fellépése: a munkamegosztásban ugyanis nem egy darab természetet kell az emberi céltételezéseknek megfelelően megmunkálni, hanem egy (vagy több) embert kell arra késztetni, hogy bizonyos teleologikus tételezéseket előre meghatározott módon hajtson végre. Mivel egy meghatározott munkának, legyen az még olyan differenciáltan megosztva, csupán egyetlen, egységes fő célja lehet, meg kell találni azokat az eszközöket, amelyek biztosítják a céltételezés egységességét a munka előkészítésében és kivitelezésében. Ezeknek az új teleologikus tételezéseknek ezért a munkamegosztással egyidejűleg kell működésbe lépniük, és később is minden munkamegosztásos munka nélkülözhetetlen eszközei maradnak. A magasabb fokú társadalmi differenciálódás, az antagonisztikus érdekkel bíró társadalmi osztályok keletkezése során a teleologikus tételezéseknek ez a fajtája lesz szellemistrukturáló alapzata annak, amit a marxizmus ideológiának nevez. Azokban a konfliktusokban ugyanis, amelyeket a fejlettebb termelések felvetnek, az ideológia szolgáltatja a for-

mákat, amelyekben az emberek tudatosítják és végigküzdik e konfliktusokat.

Ilyen konfliktusok mind erősebben hatják át az egész társadalmi életet. Az egyedi munkában és a mindennapi életben felmerülő, magánjellegű és közvetlenül magánúton megoldott ellentétektől azokig a súlyos problémakomplexusokig terjednek, amelyeket az emberiség mindmáig a nagy társadalmi átalakulásaiban végigküzdeni törekedett. A legalapvetőbb struktúratípus azonban mindenütt lényegében közös vonásokat mutat: ahogy maga a munka számára nélkülözhetetlen volt a számításba jövő természeti folyamatokról szerzett reális tudás, hogy a társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréje sikeres legyen, ugyanúgy itt is elengedhetetlen bizonyos tudás az emberekről magukról, egymáshoz való személyes és társadalmi vonatkozásaikról, hogy a kívánt teleologikus tételezések végrehajtására lehessen késztetni őket. Hogy ezekből a létszükségszerűséggel keletkezett ismeretekből, amelyek kezdetben erkölcs, hagyomány, szokás, nemkülönben mítosz alakját öltik, hogyan nőttek ki később racionalizált eljárási módok, sőt, tudományok, az – Fontane szavaival élve – tágas mező. Ezért e kérdést lehetetlen egyetlen előadás keretei között tárgyalnunk. Csupán arra utalhatunk, hogy a természettel folytatott anyagcserét befolyásoló ismeretek szükségképp könnyebben választhatók le a teleologikus tételezésekről, amelyek megalapozására létrejöttek, mint azok, amelyek emberek és embercsoportok befolyásolására irányulnak. Itt a cél és az ismeretjellegű megalapozás közti viszony sokkal intimebb. Ennek a megállapításnak azonban semmi esetre sem szabad az egységesség vagy abszolút különbség ismeretelméleti túlfeszítéséhez vezetnie. Egyidejűleg vannak jelen ontológiai megegyezések és különbségek, amelyek csak egy konkrét társadalmi-történelmi dialektikában találhatják megoldásukat.

Itt csupán a társadalmi ontológiai alapzatra lehetett rámutatni. Minden társadalmi történés egyedi teleologikus tételezésekből ered, de maga tisztán oksági jellegű. A teleológiai genezis természetesen fontos következményekkel jár minden társadalmi folyamatra nézve. Egyrészt olyan tárgyak keletkezhetnek, valamennyi következményükkel, amelyeket a természet maga sohasem hozhatott volna létre; gondoljunk csak, hogy ezt a tényállást is primitív fokon mutassuk fel, a kerékre. Másrészt minden társadalom fejlődési iránya az, hogy megszűnik a szükségszerűség mechanikus-spontán érvényesülése, tipikus megjelenési módja mindinkább az emberek késztetése, kénytelenítése, kényszerítése stb., illetve visszatartása lesz meghatározott teleologikus döntések meghozatalában.

A társadalmi összfolyamat saját törvényszerűségekkel bíró oksági jellegű folyamat – sohasem valamilyen objektív célkövetés. Még ott is, ahol embereknek vagy embercsoportoknak sikerül céltételezéseiket megvalósítani, az eredmény rendszerint egészen eltér a szándékolttól. (Gondoljunk arra, hogy a termelőerők fejlődése az ókorban felbomlasztotta a társadalom alapzatait, hogy a kapitalizmus meghatározott stádiumában periodikusan visszatérő válságokat idézett elő stb., stb.) A teleologikus tételezések és oksági következményeik e belső diszkrepanciája fokozódik a társadalmak növekedésével, a bennük való társadalmi-emberi részvétel elmélyülésével.

Természetesen ezt is a maga konkrét ellentmondásosságában kell megértenünk. Bizonyos nagy gazdasági események (gondoljunk például az 1929-es válságra) ellenállhatatlan természeti katasztrófa látszatával léphetnek fel. A történelem azonban azt mutatja, hogy éppen a legnagyobb átalakulásokban – gondoljunk a nagy forradalmakra – igen jelentős volt annak a szerepe, amit Lenin szubjektív tényezőnek szokott nevezni. A céltételezések és következményeik különbözősége

mindenesetre kifejezésre jut a társadalmi újratermelési folyamat anyagi elemeinek és tendenciáinak tényleges túlsúlyában. Ez azonban sohasem jelenti azt, hogy ez a túlsúly mindig kényszerűen, ellenállást nem tűrő módon tudna érvényesülni. Az ilyen mozgástendenciákra adott emberi reakcióból fakadó szubjektív tényező számos területen néha módosító, néha éppenséggel döntő tényező marad.

3.

Kísérletet tettünk arra, hogy megmutassuk: hogyan adottak a társadalmi lét kategóriái és összefüggései már a munkában. Egy előadás terjedelme nem engedi meg, hogy akár csak utalásszerűen lépésről lépésre nyomon kövessük a munkától a társadalom totalitásáig való fokozatos felemelkedés útját. (Pl. egyáltalán nem tudunk kitérni az olyan fontos átmenetekre, mint a használati értéknek csereértékké s ennek pénzzé való fejlődése stb.) Hallgatóim tehát meg kell engedjék – hogy az eddig vázolt ontológiai megállapításoknak az össztársadalom, annak fejlődése, perspektívái szempontjából való jelentőségét legalább utalásszerűen jelezzük – bizonyos tárgyilag rendkívül fontos közvetítési területek átugrását; arra törekszem, hogy legalább a társadalom és történelem e genetikus kezdetének fejlődésükkel való legáltalánosabb összefüggését valamivel élesebb fénybe állítsam.

Mindenekelőtt látnunk kell, miben áll az a gazdasági szükségszerűség, amelyet Marx barátai és ellenségei oly kevés megértéssel szoktak magasztalni vagy becsmérelni a Marx életműve által kialakított összképen. Mindjárt az elején hangsúlyoznunk kell azt a magától értetődő igazságot, hogy nem valamilyen természeti szükségszerűséggel lezajló folyamatról van szó, bár maga Marx, az idealizmussal polemizálva, oly-

kor ilyen kifejezéseket használ. A döntő ontológiai alapra – teleologikus, alternatív döntések által mozgásba hozott oksági összefüggések – már nyomatékosan utaltunk. Ennek az a következménye, hogy rá vonatkozó pozitív ismereteink a maguk konkrét, lényegi tartalmában post festum jelleget kell viseljenek. Természetesen láthatók itt általános tendenciák, de ezek konkrétan olyan egyenlőtlenül érvényesülnek, hogy többnyire csak utólag szerezhetünk tudomást konkrét mibenlétükről: az esetek többségében csak a differenciáltabb, összetettebb társadalmi képződmények megvalósulási módjai mutatják világosan, merre tartott valójában egy átmeneti korszak fejlődési iránya. Az ilyen tendenciák tehát csak utólag ragadhatók meg pontosan; a közben képződött és a tendenciák kibontakozása szempontjából korántsem teljesen közömbös társadalmi nézetek, törekvések, előrelátások stb. is csak utólag nyerik el a maguk igazolását vagy cáfolatát.

Az eddigi ökonómiai fejlődésben három ilyen fejlődési irányt észlelhetünk, amelyek – persze gyakran nagyon egyenlőtlenül, de mégiscsak a teleologikus tételezések alapjául szolgáló akarástól és tudástól függetlenül – nyilvánvalóan érvényesültek.

Először is tendenciálisan folytonosan csökken az újratermeléshez társadalmilag szükséges munkaidő. E tendencia általános voltát ma már senki sem tagadja.

Másodszor, maga az újratermelési folyamat egyre erősebben társadalmivá válik. Amikor Marx a „természeti korlát" állandó „visszaszorulásáról" beszél, egyrészt arra gondol, hogy az emberi (s ennélfogva a társadalmi) élet természeti folyamatokra alapozottsága sohasem szűnhet meg teljesen, másrészt arra, hogy a pusztán természeti oldal mennyiségi és minőségi részesedése a termelésben és a termékekben egyaránt folyton csökken, hogy az emberi újratermelés minden döntő mozzanata – gondoljunk az olyan természeti jellegű mozza-

natokra, mint a táplálkozás vagy a nemiség – egyre több társadalmi elemet vesz fel magába, s ezek által szakadatlan és lényegi transzformáción megy keresztül.

Harmadszor, a gazdasági fejlődés egyben mind döntőbb jelentőségű mennyiségi és minőségi kapcsolatokat teremt az egyes – eredetileg egészen kicsi – önálló társadalmak között, amelyekből az emberi nem kezdetben objektíve reálisan állt. A világpiac napjainkban mind erősebben realizálódó gazdasági uralma már egy – legalábbis általános gazdasági szempontból – egységesített emberiséget mutat. Az egységesség persze csak reális gazdasági egységesítő elvek léteként és működésbe lépéseként áll fenn. Konkrétan egy olyan világban valósul meg, amelyben ez az integráció az emberek és népek élete számára a legnehezebb, legkiélezettebb konfliktusokat veti fel (négerkérdés az Egyesült Államokban).

Mindezekben az esetekben a társadalmi lét külső és belső átalakításának döntően fontos tendenciáiról van szó; általuk nyeri el e lét a maga tulajdonképpeni alakját: vagyis általuk vált az ember természeti lényből emberi személyiséggé, viszonylag magasan fejlett állatfajból emberi nemmé, emberiséggé. Mindez a társadalmi komplexusban keletkező oksági sorok terméke. Magának a folyamatnak nincs célja. Továbbfejlődése ezért mind magasabb jellegű, mind alapvetőbb ellentmondásosságok működésbe lépését foglalja magában. A haladás emberi tevékenységek összefoglalása ugyan, de sohasem valamilyen teleológia értelmében vett beteljesítésük: ezért a primitív, bármilyen szép, de gazdaságilag korlátolt beteljesüléseket ez a fejlődés újra meg újra szétzúzza, ezért mindig új társadalmi konfliktusok formájában jelenik meg az objektív gazdasági haladás. Így az emberek eredeti közösségéből az osztályellentétek megoldhatatlannak látszó antinómiái jönnek létre; ezért az embertelenség leggonoszabb formái is egy ilyen haladás eredményei. Így kezdetben a rabszol-

gaság haladás a kannibalizmushoz képest; így az ember elidegenedésének általános volta ma annak tünete, hogy a gazdasági fejlődés forradalmasítani készül az embernek a munkájához való viszonyát.

Az egyediség már természeti létkategória, és a nem (Gattung) ugyancsak az. Az organikus lét e két pólusa a társadalmi létben csak egyidejűleg, csak a társadalom egyre társadalmibbá válásának folyamatában emelkedhet fel emberi személyiséggé és emberi nemmé. A Marx előtti materializmus itt még csak a kérdésfeltevésig sem jutott el. Feuerbach számára, Marx kritikai ellenvetése szerint, az egyik oldalon csak az elszigetelt emberi egyén, a másikon csak a néma, a sok egyént pusztán természetileg összekapcsoló nem létezik. Egy történetivé vált materialista ontológia feladata ezzel szemben az, hogy feltárja a genezist, a növekedést, az ellentmondásokat az egységes fejlődésen belül; hogy megmutassa: az ember mint a társadalom termelője s egyúttal terméke, ember mivoltában valami magasabb rendű dolgot valósít meg, mint hogy pusztán egy elvont nem egyedi példánya legyen, a nem ezen a létszinten – a kifejlett társadalmi lét szintjén – többé nem puszta általánosítás, amely alá példányai „némán" be vannak sorolva, hanem egyre világosabban artikuláló hangra tesznek szert, felemelkedvén az egyéniséggé vált egyedeknek a bennük öntudatra ébredt emberi nemmel való társadalmilag létező szintéziséhez.

4.

Mint e lét és keletkezés teoretikusa, Marx a történelmi fejlődés valamennyi következményét levonja. Megállapítja, hogy az emberek a munka révén maguk tették magukat emberré – az eddigi történelem azonban mégiscsak az emberiség elő-

története. Az igazi történelem csak a kommunizmussal mint a szocializmus magasabb szakaszával veheti kezdetét. A kommunizmus tehát Marxnál nem az elgondolt beteljesedés elérendő állapotának utópisztikus gondolati előlegezése, hanem ellenkezőleg: azon igazán emberi erők kibontakozásának reális kezdete, amelyeket az eddigi fejlődés mint az emberré válás fontos vívmányait létrehozott, újratermelt, ellentmondásos módon továbbfejlesztett. Mindez az emberek saját tette, önnön tevékenységük eredménye.

„Az emberek maguk csinálják a történelmüket – mondja Marx –, de nem maguk választotta körülmények között." Ez egyet jelent azzal, amit korábban úgy fogalmaztunk meg, hogy az ember válaszoló lény. A szabadságnak és szükségszerűségnek a társadalmi létben ellentmondásos-elválaszthatatlan módon benne rejlő egysége nyer itt kifejezést, amely már a munkában hatékony volt, mint a teleologikus alternatív döntések és feloldhatatlan oksági-kényszerű előfeltételeik és következményeik elválaszthatatlan-ellentmondásos egysége. Mint olyan egység, amely az emberi aktivitás minden társadalmi-személyes síkján mindig új, mindig bonyolultabb és közvetettebb formákban egyre újratermelődik.

Ezért beszél Marx az igazi emberi történelem megkezdődésének időszakáról mint a „szabadság birodalmáról", amely azonban „csak a szükségszerűség e birodalmán" (az emberiség gazdasági-társadalmi újratermelésén, a korábban jelzett objektív fejlődéstendenciákon) „mint bázisán virágozhat fel".

Éppen a szabadság birodalmának ez a társadalmi-anyagi bázisához, a szükségszerűség (gazdasági) birodalmához kötöttsége mutat rá arra, hogy az emberi nem szabadsága a saját tevékenységének eredménye. A szabadság, sőt a szabadság lehetősége is, nem természeti adottság, sem „fentről" érkező ajándék, még csak nem is az emberi lényeg – rejtélyes eredetű – alkotórésze. A szabadság magának az emberi tevé-

kenységnek a terméke; ez a tevékenység konkrétan mindig mást eredményez ugyan, mint amire törekedett, reális következményeivel – objektíve – mégis folyton kiterjeszti a szabadság lehetőségének mozgásterét. Mégpedig közvetlenül a gazdasági fejlődési folyamatban, amennyiben egyrészt növeli az emberi alternatív döntések számát, horderejét stb., másrészt a tevékenységük által eléjük állított feladatok fokozása révén az emberek képességeit ugyancsak magasabb szintre emeli. Természetesen mindez még: a szükségszerűség birodalma.

A munkafolyamat, a tevékenységi mező fejlődése azonban más, közvetettebb következményekkel is jár: mindenekelőtt az emberi személyiség létrejöttével és kibontakozásával. Ez nem nélkülözheti a képességek fokozódását mint bázisát, de semmiképpen sem egyszerű, egyenes vonalú továbbvitele annak. Sőt, az eddigi fejlődésben gyakran túlnyomóan az ellentétesség viszonya áll fenn közöttük. Ez az ellentétes viszony a fejlődés különböző állomásain különböző, de minél magasabbra jutott a fejlődés, annál inkább kiéleződik. A képességek egyre erősebben differenciálódó fejlődése ma, úgy látszik, egyenesen akadályozza a személyiséggé válást, az emberi személyiség elidegenedésének hordozójaként hat.

Már a legkezdetlegesebb munkával megszűnik az ember nembeliségének némasága. De a nembeliség kezdetben és közvetlenül csupán magánvalóságra: a mindenkor meglevő, gazdaságilag megalapozott társadalmi összefüggés tevékeny tudatára tesz szert. Bármilyen nagy legyen is a társadalmiság előrehaladása, horizontja bármilyen szélesre táruljon is, az emberi nem általános tudata ezzel még nem lépi át az ember és a nem számára mindenkor adott állapot e partikularitását.

De a magasabb nembeliség mégsem tűnt el soha teljesen a történelem napirendjéről. Marx úgy határozza meg a szabadság birodalmát, mint olyan „emberi erőkifejtést, amely öncél" a maga számára, amely tehát az egyedi ember és a társadalom számára egyaránt elég tartalmas ahhoz, hogy öncélnak ismerjék el. Mindenekelőtt világos, hogy egy ilyen nembeliség a szükségszerűség birodalmának mindeddig meg sem közelített fejlettségi szintjét előfeltételezi. Csak akkor kerül sor a társadalmi út szabaddá tételére az emberi tevékenység öncéllá válása előtt, ha a munka valóban teljesen az emberiség uralma alá kerül, ha ennélfogva magába rejti már a lehetőséget, hogy „ne csak az élet eszköze", hanem „első életszükséglet" legyen, ha az emberiség meghaladta önújratermelésének minden kényszerjellegét.

Szabaddá tenni az utat annyi, mint előteremteni a szükséges anyagi feltételeket, létrehozni lehetőségek mozgásterét a szabad öntevékenység számára. Mindkettő az emberi tevékenység terméke. De az első egy szükségszerű fejlődésnek, a második a szükségszerűen létrehozott eredmény helyes, emberhez méltó felhasználásának eredménye. Maga a szabadság nem lehet pusztán egy kényszerű fejlődés szükségszerű terméke, még akkor sem, ha kibontakozásának valamennyi előfeltétele csak ebben kapja meg létezővé válásának lehetőségét.

Ezért itt nem utópiáról van szó. Mert, először is, megvalósításának valamennyi reális lehetőségét egy szükségszerű folyamat hozza létre. Nemhiába fektettünk olyan nagy súlyt már a legkezdetlegesebb munka alternatív döntéseinek szabadságmozzanatára. Az embernek saját tettével kell megszereznie szabadságát. De csak azért teheti meg ezt, mert min-

den egyes tevékenysége már szükséges alkotórészeként tartalmazza a szabadság egy mozzanatát.

Mégis, sokkal többről van szó. Ha ez a mozzanat nem lépne fel szakadatlanul az emberiség egész történelme folyamán, ha nem őrizné meg benne folytatólagos folyamatosságát, akkor természetesen a nagy fordulatban sem játszhatná a szubjektív tényező szerepét. De magának a fejlődésnek ellentmondásos egyenlőtlensége mindig ilyen következményekkel járt. Már a teleologikus tételezések következményeinek tisztán oksági jellege miatt is minden haladás előrelépés és visszalépés ellentmondásos egységeként jelentkezik. Az ideológiákban ezt a tényt nemcsak tudatosságra (gyakran hamis tudatosságra) emelik, nemcsak végigküzdik a mindenkori ellentétes társadalmi érdekeknek megfelelően, hanem újra meg újra a társadalmakra mint eleven totalitásokra, az emberekre mint igazi útjukat kereső személyiségekre is vonatkoztatják. Jelentős egyedi megnyilatkozásokban tehát újra meg újra kifejezésre jut az emberi tevékenységek olyan világának – eddig mindig töredékes – képe, amely érdemes arra, hogy öncélnak ismerjék el. És figyelemre méltó, hogy míg a legtöbb – a maga idejében korszakalkotó – gyakorlati újítás oly gyakran nyomtalanul eltűnik az emberiség emlékezetéből, ezek a gyakorlatilag szükségképpen hiábavaló, gyakran tragikus pusztulásra ítélt kezdeményezések kiirthatatlan elevenséggel megőrződnek az emberiség emlékezetében.

Az emberek legjobbjainak tudata – azoké, akik az igazi emberré válás folyamatában képesek legtöbb kortársuknál egy lépéssel messzebbre menni –, megnyilatkozásaik minden gyakorlati problematikussága ellenére, ilyen tartósságot biztosít kezdeményezéseiknek. A személyiség és a társadalom egymáshoz kötöttsége fejeződik ki bennük, amely éppen az ember e teljesen kifejlett nembeliségét célozza, s amely ezért

kifejezi az ember készségét, hogy a nem által normálisan elért lehetőségek válságaiban belsőleg továbblépjen; s ez a továbblépés egy olyan helyzetben, amikor anyagilag valóra váltak egy magáért-való nembeliség lehetőségei, segít ezt a nembeliséget reálisan világra hozni.

A legtöbb ideológia a magánvaló nembeliség megőrzésének és fejlesztésének szolgálatában állt és áll. Ezért mindig a konkrét aktualitáshoz idomulnak, az aktuális küzdelem megvívásának szándékoltan különböző változatai szerint vannak felfegyverezve. Csak a nagy filozófia és a nagy művészet (valamint egyes cselekvő emberek példaadó magatartásmódja) mutat a magáért-való nembeliség irányába, csak ezek őrződnek meg kényszer nélkül az emberiség emlékezetében, halmozódnak fel mint feltételek egy készséghez: belsőleg előkészíteni az embereket a szabadság birodalmára. Mindenekelőtt azoknak a tendenciáknak a társadalmi-emberi elutasításáról van itt szó, amelyek veszélyeztetik az embernek ezt az emberré válását. A fiatal Marx pl. ilyen centrális veszélyt ismert fel a „bírás" kategóriájának uralmában. Nem véletlenül csúcsosodik ki nála az ember szabadságharca abban a perspektívában, hogy az emberi érzékeknek teoretikusakká kell válniuk. Bizonnyal nem véletlen tehát, hogy a nagy filozófusok mellett olyan nagy szerepet játszottak Marx szellemi fejlődésében és életvitelében Shakespeare és a görög tragédiaírók. (Az *Appassionata* nagyra értékelése sem véletlen epizód Leninnél.) Kifejezésre jut ebben, hogy a marxizmus klasszikusai, szemben manipulációra beállított epigonjaikkal, sohasem tévesztették szem elől a szabadság birodalma megvalósíthatóságának különös módját. Természetesen éppen olyan világosan fel tudták becsülni a szükségszerűség birodalmának nélkülözhetetlen megalapozó szerepét.

Ma, a marxi ontológia megújításának kísérletében, mind-

két mozzanatot szem előtt kell tartanunk: az anyagi tényező elsődlegességét a társadalmi lét lényege, mibenléte szempontjából, de egyúttal azt a felismerést is, hogy a valóság materialista felfogásának semmi köze az objektív vagy szubjektív partikularitások előtti, ma szokásos kapitulációhoz.

A TANULMÁNYOK FORRÁSAI

Utam Marxhoz (Mein Weg zu Marx.) Eredetileg megjelent németül: Internationale Literatur, 3. évf. 2. füzet, 1933. Magyarul először: Valóság, 1968. 9. sz. A fordítás Lisszauer Zoltán munkája.

Az elidegenedés mint A szellem fenomenológiájának középponti filozófiai fogalma (Die „Entäusserung" als philosophischer Zentralbegriff der „Phänomenologie des Geistes".) Az ifjú Hegel c. könyv negyedik fejezetének negyedik pontja. Megírás ideje: 1938. Eredetileg megjelent németül: Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, Zürich—Wien, 1948. Europa Verlag. E rész magyarul először: Magyar Filozófiai Szemle, 9. évf. 4. sz. 1965. A fordítás Szemere Samu munkája.

Arisztokratikus és demokratikus világnézet (Aristokratische und demokratische Weltanschauung.) Eredetileg megjelent magyarul: Fórum, 1946. A fordítás Gáspár Endre munkája, készült a német kézirat alapján.

Az egzisztencializmus (Der Existentialismus.) Eredetileg megjelent magyarul: Fórum, 1946. A fordítás Gáspár Endre munkája, készült a német kézirat alapján.

Nietzsche mint az imperialista korszak irracionalizmusának megalapítója. (Nietzsche als Begründer des imperialistischen Irrationalismus.) Az ész trónfosztása c. könyv harmadik fejezete, rövidítve. Eredetileg megjelent németül: Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, Aufbau Verlag, 1954. Magyarul először: Akadémiai Kiadó, Budapest, 1954. A fordítás Szemere Samu munkája.

Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez (1840–1844) (Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx.) Eredetileg megjelent németül: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2. évf. 2. füzet, 1954. Magyarul először: Magyar Filozófiai Szemle, 1. évf. 1. sz. 1957. A fordítás Bródi Ferenc munkája.

Utam Marxhoz: Utóirat, 1957 (Postscriptum 1957 zu: Mein Weg zu Marx.) Eredetileg megjelent olaszul: La mia via al marxismo, Nouvi Argomenti, 33. füzet, 1958. Magyarul először ebben a kötetben jelenik meg. A fordítás Tandori Dezső munkája, készült a Georg Lukács Schriften zur Ideologie und Politik, Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1967. c. kötetben megjelent eredeti német szöveg alapján.

Részletek Az esztétikum sajátosságából. A visszatükröződés problémái a mindennapi életben. (A könyv első fejezete, rövidítve.) A termelés mint ember és természet kapcsolata. (Rövidített részlet a könyv tizenötödik fejezetének A természeti szépség mint az élet eleme c. II. pontjából.) Az emberi nem és az egyén. (Rövidített részlet a könyv hetedik fejezetének A partikuláris egyéntől az emberi nem öntudatáig c. III. pontjából.) Mindennapi élet, partikuláris személy és vallásos szükséglet. (A könyv tizenhatodik fejezetének III. pontja rövidítve.) A kellemesség és az esztétikum: a partikularitás és meghaladása a művészetben. (Rövidített részlet a könyv tizennegyedik fejezetének A kellemesség problémaköre c. VI. pontjából.) A dezantropomorf tudomány és az emberi élet. (Rövidített részlet a könyv második fejezetének A dezantropomorfizálás ellentmondásos fellendülése az újkorban c. II. pontjából.) Moralitás, jog és etikai közép. (Rövidített részlet a könyv tizenkettedik fejezetének Különösség, közvetítés és közép c. I. pontjából.) A mű eredeti címe: Die Eigenart des Aesthetischen. Eredetileg megjelent németül, az összkiadás 11—12. köteteként, Berlin—Spandau, 1963, Luchterhand. Magyarul először: Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965. A fordítás Eörsi István munkája.

Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai (Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns.) A mű először **németül** jelent meg: „ad lectores 8", Luchterhand, 1969. Magyarul először a Magyar Filozófiai Szemlében, 13. évf. 5. sz. 1969. Fordította Kis János.

Egyes korábban megjelent szövegek és fordítások újraközlésénél ezeket a mai helyesírási szabályokkal összhangba hoztuk, és egyes helyeken kisebb stilisztikai módosításokat eszközöltünk. A szerző bibliográfiai hivatkozásait a ma hozzáférhető források és a magyar nyelvű fordítások figyelembe vételével s ezeknek megfelelően módosítottuk. A számmal jelölt lábjegyzetek a szerzőtől származnak. A szerkesztői lábjegyzeteket csillaggal jelöltük.

A szerkesztő

NÉVMUTATÓ

Ady Endre I. 11, 14, 17
Ágoston, Szt. II. 500
Aiszkhülosz I. 404
Alfieri, Vittorio I. 115
Andler, Charles I. 228
Anselmus, Canterbury I. 331, II. 398
Aquinói, Tamás I. 111, 303, II. 403
Ariosto, Lodovico I. 132
Arisztotelész I. 303, 403, 410, II. 99, 197, 220, 257, 444, 502, 533, 534, 535, 537, 538, 539, 541
Arkhimédész II. 515
Avenarius, Richard I. 317, II. 100

Babeuf, François Noël I. 529, II. 232, 237, 255
Bachofen, Johann Jacob I. 404
Bacon, Francis I. 306, 331, 332
Bakunyin, Mihail Alekszandrovics II. 252, 260, 262
Balzac, Honoré de II. 164, 429
Bánóczy József I. 10
Bánóczy László I. 10
Barth, Karl II. 243
Bauer, Bruno I. 334, 378, 473, 479, 480, 494, 516, 520, 538, II. 32, 48, 49, 50, 213, 214, 215, 220, 221, 222, 224, 262, 263, 266, 268, 270, 295
Bayle, Pierre I. 512, II. 338
Bäumler, Alfred II. 157, 177, 178, 190, 193, 195, 197
Bebel, August I. 479
Beer-Hofmann, Richard I. 12
Beethoven, Ludwig van II. 505
Bellarmin, Roberto Francisco Romulus II. 482
Benda, Julien II. 101
Bentham, Jeremy I. 417, II. 160, 161, 162
Bergbohm I. 298, 299
Bergson, Henry I. 213, 301, II. 85, 100, 103, 110, 115, 469
Berkeley, George I. 305, 309, II. 200, 329, 337
Bernal, John II. 355, 405
Bernstein, Eduard I. 209, 210, 216, 224, 413, 458, 475, 546, II. 441
Bertram, Ernst II. 138
Bismarck, Otto von I. 478, 488, II.

130, 147, 148, 150, 152, 156, 157, 158, 159, 257
Bloch, Ernst I. 378, 430, 447, II. 118, 119, 437
Blum (Lukács György) I. 21, 24, 28
Boesen, Emil I. 48
Bolzano, Bernhard II. 115
Boulanger, Georges Ernest II. 133
Böhme, Jacob I. 306
Brandes, Georg II. 134, 138
Bray, John Francis I. 541
Brentano, Lujo II. 115.
Briand, Aristide I. 224
Browning, Robert I. 41, 160
Brunner, Emil II. 475
Bruno, Giordano II. 60
Buffon, George Louis Leclerc II. 429
Buharin, Nyikolaj Ivanovics I. 247, 453, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 464, 465, 466
Bultmann, Rudolf II. 476, 477
Burke, Edmund I. 298, II. 84
Burnham, James II. 134
Bücher, Karl I. 270

Cagliostro, Alexandre I. 481
Calas, Jean I. 480
Carlyle, Thomas I. 222, 343, 378, 426, II. 75, 144
Caroline I. 40
Casanova, Giovanni Giacomo I. 481
Cassirer, Ernst I. 304, 311, 332, II. 329, 330, 331, 342
Céline, Louis-Ferdinand (Louis de Destouches írói álneve) II. 117
Cervantes, Miguel de Saavedra I. 128, 132
Chamberlain, Houston Stewart II. 77, 81, 85, 172, 173
Chamfort, Nicolas Sébestien II. 139
Childe, Gordon II. 360, 372, 377
Churchill, Winston II. 305
Cieskowski, August von I. 473, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 507
Cohen, Hermann I. 318
Comte, Auguste I. 337, 373, II. 161
Condorcet, Marie Jean Antoine I. 357, 504
Corneille, Pierre I. 403
Cornu, Maurice I. 496, 499, 512, 515
Croce, Benedetto I. 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 101
Cunow, Heinrich I. 458, 459
Cusanus, Nicolaus I. 354, II. 60, 472
Csernyisevszkij, Nyikolaj Gavrilovics II. 354

Dante, Alighieri I. 111, 128, 133, 141, 152, 155, 176
Darwin, Charles I. 9, II. 28, 184, 185, 186, 188, 207, 319
Daumier, Honoré II. 443
Démokritosz I. 329, II. 199, 216, 217, 218, 219, 331
Descartes, René I. 304, 312, 331, 332, 334, II. 87, 99, 137, 518
Dewey, John II. 368
Dickens, Charles II. 90
Diderot, Denis I. 481

Dilthey, Wilhelm I. 10, 90, 91, 94, 371, II. 10, 103, 116
Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics I. 14, 17, 76, 175, II. 127, 176
Dreyfus, Alfred I. 480, II. 133
Dvořak, Max I. 371

Eckhart mester I. 15, 54, 78, 356, 432
Ehrenburg, Ilja I. 27
Engels, Friedrich I. 19, 210, 228, 230, 231, 232, 233, 236, 246, 250, 253, 260, 276, 288, 292, 335, 337, 338, 378, 386, 390, 391, 395, 401, 405, 416, 426, 429, 439, 440, 441, 455, 458, 460, 464, 468, 474, 476, 480, 481, 487, 489, 490, 491, 492, 493, 509, 510, 515, 516, 517, 524, 529, 530, 540, 541, 546, II. 9, 23, 31, 33, 47, 51, 54, 55, 57, 86, 126, 160, 182, 209, 210, 214, 254, 280, 281, 282, 300, 310, 313, 341, 357, 358, 359, 361, 367, 371, 383, 385, 403, 445, 497, 520
Epikurosz I. 329, 357, II. 140, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 503
Erasmus, Rotterdami II. 472
Ernst, Paul I. 57, 67, 149
Euripidész I. 113

Ferenc, Assisi Szt. I. 73, 111
Feuerbach, Ludwig I. 310, 336, 400, 420, 424, 441, 444, 445, 458, 464, 471, 494, 501, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 525, 527, 528, 529, 530, 535, 538, 539, 540, II. 11, 32, 33, 34, 40, 45, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 176, 210, 211, 214, 219, 222, 223, 225, 228, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 245, 249, 252, 260, 261
Fichte, Johann Gottlieb I. 17, 175, 183, 184, 185, 216, 316, 320, 321, 322, 323, 334, 349, 350, 352, 362, 377, 386, 433, 438, 439, 471, 472, 477, 478, 479, 480, 483, 484, 495, 496, 497, 501, 502, 504, 505, 507, 520, 521, 522, 529, 531, 532, II. 18, 19, 20, 61, 70, 83, 101, 212, 229, 237, 259
Fiedler, Konrad I. 350, II. 349
Fiore, Joachim da II. 441
Fischer, Ernst II. 361
Flaubert, Gustave I. 174, 350, II. 72
Fludd, Robert I. 306
Fogarasi Béla I. 18, 181, 287
Fontane, Theodor II. 553
Fourier, François Marie Charles I. 203, 497, 500, 529, II. 261
France, Anatole II. 68, 91, 442
Franklin, Benjamin I. 429
Frazer, James George II. 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 384, 386, 456
Freud, Siegmund II. 131
Frigyes, II. I. 240, II. 157
Frigyes Vilmos, IV. II. 211, 222, 224, 227, 228, 230, 253
Fülep Lajos I. 183

Galilei, Galileo I. 331, 342
Gassendi, Pierre II. 101

Gast, Peter (Heinrich Köselitz írói álneve) II. 177
Gehlen, Arnold II. 344, 359, 368
George, Stephan II. 85
Gersdorff, Freiherr von II. 141
Gibbon, Edward II. 525
Gide, André II. 134
Giotto di Bondone I. 111
Gobineau, Joseph Arthur II. 76, 80, 172, 173
Goethe, Johann Wolfgang I. 14, 126, 128, 130, 133, 159, 161, 166, 167, 170, 339, 346, 351, II. 25, 27, 62, 63, 64, 88, 101, 157, 332, 333, 334, 440, 492, 493, 494, 519
Goncourt, Edmond de I. 86
Gorkij, Makszim II. 442, 444
Gottfried von Strassburg I. 134
Gottl-Ottlilienfeld, F. I. 270, 273, 306, 461
Goya, Francisco José II. 443
Gramsci, Antonio I. 21
Grün, Karl I. 508, 515, 522, 543, 545
Guyau, Jean Marie II. 160, 161
Gyeborin, A. M. I. 22

Haeckel, Ernst I. 9, 178
Hamann, Johann Georg I. 301, 351
Hammacher, E. I. 489, 521
d'Harnocourt II. 385
Hartmann, Nikolai II. 102, 452, 453, 454, 455, 459
Hatzfeld, Sophie von I. 479, 480, 481, 482, 486
Hauptmann, Gerhart I. 9, II. 134
Hebbel, Friedrich I. 57, 126, 128, 162, 197
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich I. 14, 15, 16, 17, 18, 26, 90, 91, 93, 94, 143, 183, 192, 203, 204, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 233, 234, 252, 324, 328, 329, 334, 336, 339, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 372, 378, 379, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 390, 391, 395, 398, 400, 406, 409, 410, 412, 413, 424, 425, 433, 441, 443, 446, 447, 450, 452, 453, 458, 465, 466, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 475, 477, 479, 483, 484, 492, 493, 494, 495, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 505, 506, 507, 508, 509, 516, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 537, 538, 539, 540, 542, 544, 545, 548, II. 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 85, 86, 87, 88, 99, 123, 136, 137, 138, 143, 198, 200, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 259, 261, 262, 265, 273, 275, 276, 280, 281, 282, 283, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 301, 304, 321, 355,

367, 387, 396, 400, 421, 436, 441, 442, 444, 445, 446, 454, 497, 511, 533, 538, 543
Heidegger, Martin II. 72, 98, 102, 105, 106, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 344, 345, 346, 347
Heine, Heinrich II. 48, 213, 440
Helvetius, Claude Adrien I. 341, 468, II. 160
Hérakleitosz I. 409, 410, 474, II. 140, 192, 197, 198, 199
Herder, Johann Gottfried I. 90
Herwegh, Georg I. 488, II. 224
Herzen, Alekszandr Ivanovics II. 88
Hess, Moses I. 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 499, 501, 506, 507, 508, 509, 510, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 520, 522, 528, 529, 530, 538, 539, 540, 542, 545, 546, 547, 548
Hésziódosz II. 145
Hilferding, Rudolf I. 296
Hirossik János I. 20, 21
Hitler, Adolf II. 65, 66, 77, 80, 105, 138, 155, 156, 157, 159, 170, 172, 197, 303, 304
Hobbes, Thomas I. 304, 332, 342, 512, 521, II. 101, 268, 518, 519
Hodgskin, Thomas I. 541, 542, 543, II. 21
Holbach, Paul Henri I. 341, 342, 355, 468
Homérosz I. 104, 108, 109, 120, 132, 133, 176, II. 144, 220
Hölderlin, Johann Friedrich II. 71, 256
Hruscsov, Nyikita Szergejevics II. 304
Hugo, Carl I. 434
Hugo, Victor I. 299, II. 90
Hume, David I. 308, 309, 311, 337
Husserl, Edmund I. 314, II. 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 115, 116

Ibsen, Henrik I. 9, 14, 54, 58, 61, 161, II. 109, 110

Jacobi, Johann I. 433, 519
Jaspers, Karl II. 102, 111, 115, 117, 118, 138, 177, 198, 475, 476, 477
Jászi Oszkár I. 179
Jean-Paul (valódi neve: J. P. F. Richter) I. 128, II. 517
Jellinek, Georg I. 299

Kalvin, Johann II. 458
Kant, Immanuel I. 10, 13, 14, 15, 16, 25, 29, 110, 184, 185, 238, 287, 288, 303, 304, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 336, 337, 339, 340, 342, 345, 347, 349, 350, 351, 381, 382, 429, 433, 440, 441, 442, 443, 473, 477, 496, 500, 501, 502, 505, 506, 508, 520, 521, 522, 526, 527, 528, 531, II. 20, 25, 61, 70, 78, 99, 105, 123, 137, 212, 229, 237, 242, 259, 337, 384, 390, 395, 433, 434, 527, 530, 535, 536
Kassner, R. I. 35

Katalin, Sienai Szt. I. 84
Kaufmann, Walter II. 138, 178, 191
Kautsky, Karl I. 99, 192, 210, 216, 240, 436
Keats, John I. 33, 42, 51
Keller, Gottfried I. 12, 15, II. 95
Kelsen, Hans I. 300
Kepler, Johann I. 342
Kerr, Alfred I. 9
Kierkegaard, Sören I. 12, 14, 15, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 76, II. 79, 116, 128, 138, 198, 199, 200, 344, 401, 403, 474, 475, 477, 521
Kleist, Heinrich von II. 164
Koestler, Arthur II. 134
Koigen I. 489
Kopernikusz I. 238, II. 471, 482
Köppen, Wolfgang II. 213, 214
Korsch, Karl I. 21
Kriege, Hermann I. 515
Kun Béla I. 21

La Rauchefoucauld, François II. 139, 161
Laclos, Choderlos de I. 12
Lagrange, Joseph Louis II. 404
Lajos, XV. I. 98
Landler Jenő I. 20, 21
Lange, Friedrich I. 332, 470, 530
Lao-ce I. 85
Lask, Emil I. 311, 314, 318, 353, 445
Lassalle, Ferdinand I. 372, 410, 433, 434, 436, 453, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 486, 487, 490, 497, 500, 501, 504, 508, 511, 520, 528, 538, 547, II. 140, 142, 213
Lavrov, Pjotr Lavrovics II. 182
Le Bon, Gustave II. 174
Lehfeldt, Albert I. 528
Leibniz, Gottfried Wilhelm I. 304, 305, 312, 315, 348, II. 337, 338, 339
Lenin, Vlagyimir Iljics I. 20, 21, 24, 206, 226, 285, 438, 444, 467, 468, 479, 490, II. 12, 13, 14, 56, 57, 58, 172, 209, 211, 216, 242, 281, 301, 302, 308, 309, 310, 312, 313, 350, 351, 355, 412, 505, 538, 554, 563
Lensch, Konrad I. 224
Leo, Heinrich II. 134
Lessing, Gotthold Ephraim I. 64
Leukipposz II. 331
Lévy-Bruhl, Lucien II. 373
Lifsic, Mihail I. 25, 26
Linguet, Henry II. 68
Linton, Robert II. 384
Locke, John I. 309, 342
Loustalot, II. 49
Lukács György I. 93, 425, 490
Lukrétiusz II. 220
Lund I. 48
Luther, Martin I. 341, 427, II. 180, 235
Luxemburg, Rosa I. 244, 297, 340, 414, 467, 468, 490, II. 12, 13

Mach, Ernst I. 178, 317, II. 100, 200
Machiavelli, Nicolo II. 526
Maeterlinck, Maurice I. 55

Maimon, Solomon I. 315, 316, 349, 442
Maistre, Joseph Marie de II. 84
Mandeville, Bernard de I. 512, 513, II. 139
Mann, Heinrich II. 92, 134, 138
Mann, Thomas II. 82, 92, 110, 134, 138, 525
Marat, Jean Paul II. 232, 237, 255
Marx, Karl I. 10, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 28, 100, 101, 189, 190, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 222, 226, 227, 228, 232, 233, 234, 235, 240, 242, 247, 250, 251, 253, 256, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 274, 276, 278, 279, 285, 289, 290, 293, 296, 297, 299, 304, 306, 329, 330, 334, 336, 338, 341, 363, 364, 365, 369, 375, 376, 378, 380, 381, 388, 389, 391, 393, 395, 399, 400, 401, 402, 407, 408, 410, 411, 415, 417, 424, 425, 426, 438, 439, 441, 445, 450, 453, 458, 462, 463, 465, 466, 468, 469, 470, 471, 474, 475, 476, 477, 479, 480, 481, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 509, 510, 515, 516, 517, 518, 519, 521, 522, 524, 525, 527, 529, 530, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, II. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 20, 21, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 69 88, 108, 140, 160, 182, 184, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 310, 318, 320, 321, 340, 341, 342, 343, 374, 409, 415, 418, 421, 427, 428, 430, 436, 497, 516, 517, 526, 532, 534, 544, 546, 549, 555, 556, 558, 559, 561, 563
Mayer, Gustav I. 495, 525
McCulloch, John Ramsey II. 21
Mehring, Franz I. 18, 25, 240, 241, 243, 244, 401, 457, 458, 468, 489, 490, 491, 545, II. 57, 134, 142, 153, 154, 210, 367
Mendelssohn, Arnold I. 528
Menenius Agrippa II. 182
Michels, Robert II. 74
Mill, James I. 543, II. 160, 283
Mill, John Stuart II. 74
Millerand, Alexandre-Étienne I. 224
Moleschott, Jakob I. 444
Molière, Jean Baptiste Poquelin II. 129, 354

Montaigne, Michel Eyquem de II. 139
Mönke, W. I. 496, 499, 512
Mussolini, Benito II. 66
Müller, Adam II. 182
Münzer, Thomas I. 430, II. 411

Napóleon, Bonaparte I. 52, 240, II. 85
Natorp, Paul I. 303
Nexő, Andersen II. 442
Nietzsche, Elisabeth-Förstner II. 141, 158
Nietzsche, Friedrich I. 10, 27, 64, 378, II. 66, 76, 78, 79, 81, 85, 100, 101, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208
Novalis (Friedrich Leopold von Hardenberg) I. 12, 102, 157, 359

Olsen, Regina I. 33, 35, 36, 37, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 49
Oncken, Karl I. 477
Oppenheim, Alexander I. 528
Osiander, A. II. 482
Ostwald, I. 178
Owen, Robert I. 203, II. 261

Pál apostol II. 470
Pareto, Vilfredo II. 74, 321, 377
Parvus I. 224
Pausanias II. 145
Philippe, Ch. L. I. 126
Pisani, Nicola I. 111
Platón I. 69, 108, 109, 110, 333, 353, 443, II. 242, 396, 537
Plehanov, Georgij Valentyionovics I. 25, 340, 341, 342, 348, 355, 356, 372, 384, 455, 458, 468, 501, 515
Plotinosz I. 86, II. 396, 472
Poe, Edgar Allan II. 111
Poincaré, Henri I. 317
Pontopiddan I. 154
Preuss, H. I. 299
Proklosz I. 312, 451
Protagórász II. 502
Proudhon, Pierre Joseph I. 212, 251, 380, 500, 508, 529, 541, II. 280, 287
Puskin, Alekszandr Szergejevics II. 62, 164

Quesnay, François I. 297

Radbruch I. 100
Rajk László II. 307
Ranke, Leopold von I. 98, 183, II. 79
Read, Herbert II. 375
Rembrandt, Harmensz van Rijn II. 134
Révai József I. 28, 450
Ricardo, David I. 221, 247, 297, 298, 513, 537, 540, 541, II. 71, 282, 283, 284, 342

Rickert, Heinrich I. 93, 94, 96, 97, 99, 316, 318, 367, 368, 370, 372, 378, 444
Riegl, Alois I. 371
Rilke, Rainer Maria II. 167
Robespierre, Maximilian de II. 70, 180
Rodbertus, Johann Karl I. 492
Rolland, Romain II. 91–92
Rosenberg, Alfred II. 66, 77, 172, 195
Rosenkranz, Karl I. 469, 473, 508, 537
Rosenzweig, E. I. 537, 539
Rougemont, Denis de II. 305
Rousseau, Jean-Jacques I. 167, 238, 343, II. 96, 149, 175, 180
Ruben, W. II. 404
Rudas László I. 22, 28
Ruge, Arnold II. 220, 222, 223, 224, 225, 233, 235, 236, 252, 255, 256, 257, 260, 262, 278, 298, 299, 300
Ruskin, John I. 343
Rüstow, A. I. 488

Saint-Simon, Claude Henry de I. 529, 546, II. 180, 261
Salis II. 305
Sartre, Jean-Paul II. 98, 102, 105, 106, 107, 108, 112, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 543,
Savigny, Friedrich Karl von II. 86
Savonarola, Girolamo II. 180
Say, Jean-Baptiste I. 540, II. 162, 283
Schauwecker, Franz II. 157
Scheler, Max II. 78, 102, 103, 104, 107, 112, 123
Schelling, Friedrich Wilhelm I. 27, 28, 55, 90, 349, 352, 354, 499, 529, II. 18, 19, 27, 44, 60, 61, 62, 85, 200, 230, 403, 469
Schiller, Friedrich I. 130, 161, 343, 344, 347, 348
Schlegel, Friedrich I. 40, 90, 349, 357
Schleiermacher, Friedrich II. 434, 473, 474
Schlesinger Károly I. 180
Schopenhauer, Arthur I. 9, 27, 68, 442, II. 79, 80, 82, 85, 135, 136, 137, 146, 147, 187, 192, 193, 198, 199, 200, 426
Shaftesbury, Anthony I. 513
Shakespeare, William I. 34, 55, 57, 58, 64, 98, 115, 128, 404, II. 354, 442, 562
Shaw, George Bernard II. 134
Shelley, Percy Bysshe II. 71
Sieyes I. 504
Simmel, Georg I. 10, II. 10, 11, 110, 276, 279, 410
Sismondi, Jean Charles Léonard Simonde de I. 222, 247, 369, 492, II. 71, 144
Smith, Adam I. 221, 297, 513, 527, 540, II. 21, 161, 162, 283, 284
Solger, Karl Wilhelm Ferdinand I. 349
Sombart, Werner I. 224, 270, 279
Somló Bódog I. 300
Sorel, Georges II. 84
Spann, Othmar II. 182

Spencer, Herbert I. 357, 373, II. 161, 188
Spengler, Oswald II. 66, 81, 172, 195
Spinoza, Baruch I. 304, 305, 312, 327, 348, 350, 355, 360, 477, II. 99, 117, 140, 164, 235, 517, 519, 521
Stahl, Friedrich I. 298
Stammler, Rudolf I. 300, 318
Stein, Lorenz von I. 510, 514
Stendhal (Henri Beyle) II. 71
Sterne, Laurence I. 12, 128
Stirner, Max I. 473, 516, II. 32, 295, 516
Storm, Theodor I. 12
Strauss, David Friedrich II. 142, 183, 222, 235
Strindberg, August II. 134
Suso I. 44, 63

Szabó Ervin II. 12
Szavinkov, Borisz I. 132
Szilasi Vilmos II. 104, 105
Szókratész I. 41, 44, 121, 422, 466, 502, 516, 531, 539, II. 146, 205
Sztálin, Joszif Visszarionovics I. 21, 26, 27, 30, 31, II. 58, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 441, 482

Taylor, Frederic Winslow I. 265
Thierry, Augustin II. 525
Thomson, George II. 337, 378
Tocqueville, Alexis de Clérel II. 76
Tolsztoj, Lev Nyikolajevics I. 14, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 427, II. 110, 354, 355, 463, 464, 465, 466
Tolsztoj grófnő I. 168
Tönnies, Ferdinand I. 304, 334
Treitschke, Heinrich von II. 134, 173
Trockij, Lev Davidovics I. 216, II. 301, 306, 309
Troeltsch, Ernst I. 99
Tugan-Baranovszkij, Mihail Ivanovics I. 224, 295
Turgenyev, Ivan Szergejevics I. 168
Turner, Joseph Mallord William II. 110
Tylor, Edward Burnett II. 374, 377, 384, 385

Uexküll, J. II. 426

Vaihinger, Hans I. 317
Valéry, Paul II. 78, 101
Vauvenargues, Luc de Capliers II. 139
Vergilius I. 122
Vico, Giambattista I. 90, 304, II. 28, 384, 411
II. Vilmos II. 130, 158
Voltaire, François Marie Arouet I. 297, II. 148, 149, 178, 179, 480

Wagner, Richard II. 134, 142, 146, 147, 205
Weber, Alfred I. 97, 270, 281
Weber, Max I. 280, 281, 282, 286, 307, 373, 389, 429, 434, 462, II. 10, 74, 77, 458, 459, 466, 477, 504

Wedekind, Frank II. 460
Weitling, Wilhelm II. 299
Winckelmann, Johann Joachim I. 98, II. 143
Windelband, Wilhelm I. 93, 316, 318, II. 10
Wingert II. 384
Wilde, Oscar II. 110
Wolf, Friedrich August II. 143
Wolfram von Eschenbach I. 111, 134
Wundt, Wilhelm I. 301

Zénon I. 452
Zinovjev, G. II. 304
Zlocisti I. 493, 495, 547
Zola, Émile I. 422, 480, II. 314
Zsdanov, Andrej Alekszandrovics I. 26, 28

TÁRGYMUTATÓ

A tárgymutató megkísérli Lukács György legfontosabb kategóriáinak történelmi fejlődését végigkövetni. Ezért jeleztük azokat a helyeket is, ahol *kimondatlanul* az adott fogalomról van szó, viszont gyakran nem tüntettük fel azokat az oldalakat, ahol a kategória szerepel ugyan, de csak utalás formájában, kifejtetlenül.

abszolútum I. 33/93, 101, 136/421, 422, 423, II. 44
aforisztikus kifejezésmód II. 131, 135, 137, 138, 139, 140, 151, 188, 189, 208
agnoszticizmus II. 139, 197, 201, 206/476
akarat I. 193/201/229/381
„hatalomra törő akarat" (Nietzsche) II. 136, 141, 158, 184, 186, 189, 190, 191, 193, 200
aktivizmus I. 477, II. 164, 192
állam I. 182, 183/223/229, 233, 246, 251, 260/280, 281, 284, 292, 300, 433, 434, 435/456, 457, II. 46/154/156/223, 229, 230, 233, 238, 239, 240, 241, 244, 245, 247, 248, 250, 252, 264, 265, 267, 274, 280, 290, 295/357, 432, 441
állam és polgári társadalom I. 470, II. 234, 240, 247, 248, 249, 250, 252, 265, 267, 282
analógia II. 331, 332, 333, 374, 375, 377, 378, 379, 391
antropológia I. 420, 424, 432/517, 518, 527, 532, II. 225, 236, 271, 272, 275, 279, 288/315, 448, 501, 520
antropomorfizálás, antropomorfizmus I. 230/329, II. 384, 387, 396, 398, 399, 400, 407, 408, 410, 411, 454, 484, 488, 492, 508, 535
l. még fétis, fétisjelleg

apologetika – a kapitalizmus indirekt apologetikája II. 136, 170, 187, 200, 206
áru, áruforma I. 236/263, 254, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 275, 276, 277, 278, 285, 287, 288, 291, 294, 335, 389, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 404, 408, 411, 439/533, II. 268, 269, 285
árufétis I. 263, 393, 394, 395, 396
ld. még fétis, fétisjelleg
aszkétizmus I. 37, 43/78, 83/307, 308, 389, 429, II. 101/406, 450, 451, 489, 496, 501, 504, 520, 536
ateizmus I. 68, II. 174, 175, 176, 177, 178/221/297/454
vallásos ateizmus II. 176/407, 521
átmenet I. 190/260/383/472
azonos szubjektum-objektum l. szubjektum-objektum

bensőség I. 103, 122, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 147, 151, 152, 160, 161, 164, 167, 175/344, 428, 430, II. 110/401
burzsoá és citoyen II. 71, 72, 95/247, 265, 266, 267, 270
bűn I. 37, 79, 80/134, 135/196, 197
„teljessé vált bűnösség korszaka" (Fichte) I. 17/175, 176/471, 496
bürokrácia I. 281, 282, 285, 286, 398, II. 246/303

civilizáció I. 167/231, 238/343, II. 406, 419, 421, 498
csoda I. 39/55, 56, 57, 59, 61, 62, 64, 65, 66/71, 76, 77, 79/109, 136, 173, II. 80

dekadencia I. 422, II. 131, 132, 133, 146, 147, 167, 169, 173, 174, 204, 205, 207
démoni I. 139, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164
demokrácia I. 28, II. 66, 67, 69, 74, 75, 77, 79, 81, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97/120, 128/131, 137, 143, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 159, 171, 178, 180, 181/306
formális demokrácia II. 72, 74, 75, 93, 95
forradalmi demokrácia II. 55/69, 70/210, 211, 213, 221, 229, 231, 234, 246, 249
közvetlen demokrácia II. 96
polgári demokrácia I. 221, 237/491, II. 68/226, 250, 252, 255, 258, 269
proletár demokrácia II. 96
dezantropomorfizálás l. visszatükrözés – dezantropomorfizáló

dialektika I. 207, 208, 209, 211/253/352, 353, 354, 362, 373, 374, 387, 388, 396, 406, 407, 423, 425, 426, 451, 452/464/471, 474, 476, 477, 481, 493, 494, 495, 496, 501, 503, 504, 505, 507, 508, 509, 540/552
dialektikus materializmus I. 424/458, 459, II. 10, 13/32, 46, 56, 58, 59/209, 223, 232, 236, 244, 253, 293, 295, 298, 300/316, 482
dialektikus módszer I. 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215/252, 256, 261/353, 361, 362, 364, 387, 395, 413, 451/458, 459, II. 59
hegeli dialektika I. 26/208, 209, 210/357, 358, 359, 360, 361, 362, 363/458/471, 479, 484, 492, 493, 499, 500, 518, 529, 538, 541, 544, II. 16, 37, 43, 46, 50, 51, 53, 55, 56, 58, 59/88/99/200/211, 227/300/396
idealista dialektika I. 470, 489/491, 497, 498, 499, 520, II. 26, 31, 33, 34, 39, 44, 56, 58, 60/199/209, 216, 238, 239, 241, 244, 248, 251, 291, 296
materialista dialektika I. 229, 261/458/515, 519, 545, 547, II. 19/33, 41, 44, 57, 58, 60/210, 227, 236, 251, 281, 282, 290, 296
marxista dialektika I. 458/494, 530, 545, II. 12
dogmatizmus I. 91, 92, 94, 97, 101/320, 348, 349, 358, 421, 430, 431, 448, II. 302, 303, 307, 312, 313, 314
dologiság I. 266, 267, 276, 286, 287, 295, 376, 404, 409, 411, 412, 416, 417, 418, 432/459/504, 533, 543, II. 302, 303, 307, 312, 313, 314

egész ember l. ember
egoizmus I. 512, 513, 514, 515, 516, II. 161, 162, 174/269, 270
egyenlőség II. 68, 69, 94
formális egyenlőség II. 70, 71
materiális egyenlőség II. 88
egyén I. 140, 141, 150, 170, 173/193, 194, 195, 196/198, 200/430
eldologiasodás, „dologszerűség" (Dinglichkeit) I. 238, 239, 254, 259/262, 263, 264, 266, 267, 270, 272, 274, 278, 279, 280, 285, 287, 294, 295, 298, 302, 303, 343, 344, 348, 350, 351, 363, 365, 390, 392, 398, 399, 405, 406, 410, 413, 417, 418, 432, 435, 436, 450, 453, 454, II. 35/108, 110, 113
élet
abszolút és relatív élet I. 37, 38, 39, 43
élet és drámai forma I. 55, 59, 60, 65
élet és értelem I. 115, 126, 130, 131, 142, 153

élet és forma (gesztus) I. 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53/59, 60/81, 87, 88
élet és játék l. játékosság, játékos életvitel
élet és költészet I. 39, 51/70
élet és lényeg l. lényeg és élet
élet és mű I. 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87
életművészet (esztétikai életvitel) I. 12, 13/33, 46, II. 72
empirikus (triviális, közönséges, emberközi) élet I. 38, 39, 44, 45, 47, 50, 51/55, 56, 59, 60, 62, 67, 68, 70/74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87/109, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 140, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 153, 157, 161, 162, 166, 172
l. még konvenció világa
igazi (valódi, eleven lényegi, „a mindennapit kizáró és azzal ellentétes") élet I. 55, 59, 60, 61, 62, 64, 66/74, 76, 77, 80, 82, 83, 84/104, 108, 109, 151, 155, 169, 170, 172, 173, 174/301, 302
mindennapi élet I. 19, 29, II. 315, 316, 317, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 334, 335, 336, 337, 339, 340, 342, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 356, 357, 361, 363, 364, 370, 371, 374, 375, 376, 377, 380, 388, 389, 391, 392, 393, 394, 398, 399, 401, 402, 404, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 416, 424, 425, 436, 437, 438, 439, 440, 442, 447, 451, 452, 453, 455, 457, 460, 461, 462, 463, 486, 488, 491, 497, 498, 499, 500, 503, 505, 510, 512, 513, 520, 523, 524, 526/552
elidegenedés (idegenség) (Entäusserung, Entfremdung) I. 138, 139, 147, 167/341, 364, 415, 416/518, 528, 530, 531, 533, 534, 535, 539, 542, II. 15, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 26, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54/235, 263, 267, 268, 270, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 298/340, 341, 346, 348, 354, 362/557
elit II. 74, 75, 78, 80/138, 144, 150, 164
elmélet és gyakorlat I. 202/208/326, 344, 358, 450, 452/500, 508, 509, 536, 544, 547, II. 201/228/273/326, 330, 332, 346, 347, 351, 353, 355, 356, 361, 381, 388, 389, 393, 394, 408, 452
elmélet és gyakorlat egybeesése I. 210, 211/221
élmény I. 60, 61
emancipáció
emberi emancipáció II. 219/262, 270, 275, 278, 295, 297

politikai emancipáció II. 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270
ember
egész ember II. 339, 341, 348, 349, 350, 393, 397, 398, 435, 521, 523, 526, 530, 532
ember egésze II. 349, 350, 522, 524, 526
emberi lényeg I. 59/75, 79/107/260/285, 343, 344, 425, 427/516, 517, 518, 527, II. 38, 39/237, 272, 283, 288, 290, 296/558
emberi nem l. nem
emlékezet, belsővé tevő (Er-Innerung) II. 24/445, 446
empíria, empirizmus I. 61/92, 101/109, 114, 120, 121, 122, 123, 127, 128, 147, 175/180/282, 301, 308, 321, 322, 368, 372, 381, 382, 384, 412, 413, 416, 419, 426, 427, 428, 429, 431, 433, 434, 443, 445, 446/473, 480, 499, II. 218, 246, 287/403, 405
Én I. 65, 66/102, 107, 121, 125, 127/431
eposz, epopeia I. 103, 104, 108, 114, 115, 128, 130, 133, 134, 135, 140, 141, 142, 144, 145, 148, 149, 153, 155, 159, 160, 161, 166, 167, 168, 169, 174, 175
erotika I. 46
erőszak I. 241, 242, 243, 244, 245, 249, 252, 258, 259, 260/407, 408
érték I. 56, 59/93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 131, 148, 150, 153, 184/318, 343, 344, 367, 368, 370, II. 548
csereérték I. 236/264/533, II. 418/554
használati érték I. 264, 265, 266, 270, 271, 276, 293, 294, 296, 394/533, II. 418/554
értelem I. 115, 125, 126, 130, 131, 132, 136, 137, 142, 153, 154, 159, 160, 162, 172/306, 307, 355, 358
értelmiség („szellemi munkások") I. 197, 198, 199, II. 78, 79, 82, 94/98, 103, 114, 117, 119/131, 132, 133, 136, 138, 169, 170, 173/309/476, 477
érvényesség I. 29/177, 178, 179, 181, 182, 183/226, 234, 235, 236/298, 318, 356, 367
érzékek közötti munkamegosztás II. 359
ész I. 116/339, 352, 356, 359, 360, 361, 362, II. 45/66, 67, 86, 87, 88, 89, 94/116/198/219, 230/294
„ész csele" (Hegel) I. 256/360, 361, 413
ész igenlése és tagadása II. 83, 86
eszközjelleg I. 182, 184, 185/187, 190, 191
eszme (idea) I. 60, 69/151, 152, 154, 156, 158/196, 197/354, 355, 363, 443, 444/472, 474, 475, 477, 480, 481, 482, 487/500, 516, 530

eszmény (ideál) I. 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158/181, 185/189, 195/203
esztétika I. 10, 11, 12, 13, 16, 25, 26, 28, 29, 30/39, 44/108, 112, 144, 145/177/345, 347, 348, 349, II. 168/313/315, 336, 382, 419, 424, 432, 435, 511
esztétikum II. 315, 316/417, 425, 434, 438, 439, 484, 487, 488, 489, 491, 495, 506, 509, 510, 511, 513, 515, 522
etika I. 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 30/39, 44/67, 70/74, 76, 78, 82, 85, 86, 87/139, 144, 145, 146, 147, 156, 163/177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185/187, 188, 192, 193, 194, 195, 196, 197/244/323, 324, 325, 339, 346, 414, 427, 428, 429/495, 517, 526, II. 133, 161, 162, 170, 171, 172, 173, 175, 180, 185, 192/313/379, 390, 392, 395, 432, 433, 434, 435, 448, 449, 450, 496, 501, 504, 516, 517, 519, 528, 529, 530, 532, 533, 534
  etikai idealizmus l. idealizmus, etikai idealizmus
  etikai közép II. 527, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540
  formális etika I. 14/74, 85/185, 186/194/324, 326, 328

fajelmélet II. 76, 80, 81, 83, 89, 92/172, 187, 195
fakticitás l. tény
fasizmus I. 27, 28, II. 65, 66, 67, 77, 80, 81, 83, 89, 91, 92, 93, 94, 97/119, 120/138, 157, 170, 177, 185, 191/305, 308/466
fatalizmus I. 324, 330, 339, 340, 426, 432, 434, 435, 436, II. 121, 125, 127/194
félelem és remény II. 395, 397, 518, 519, 520
felelősség, felelősségérzet I. 192, 193, 194, 195/202, II. 127, 128, 129/434
felvilágosodás I. 532, II. 25/78, 84, 87/136, 160, 161, 175, 178
fétis, fétisjelleg I. 223, 229, 243/404, 417, 418/459, 460/520, 541, 542, 543, 545, II. 20, 21/73, 74, 88/108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 118/495, 528
  l. még: árufétis
filozófia I. 9, 11, 15, 17, 18, 29, 30, 31/91, 93/102, 103, 108, 109, 114, 138/204, 205, 206/209/232, 233/301, 302, 303, 304, 305, 306, 313, 316, 317, 318, 319, 323, 325, 326, 331, 339, 340, 346, 347, 348, 353, 355, 360, 361, 381, 382, 420, 441, 442, 443, 445/472/500, 501, 507, 509, 510, 511, 531, 546, II. 16, 18, 19, 22, 26, 29, 30, 31, 33, 34, 37, 38, 41, 45, 51, 52, 54, 55, 56, 58, 60, 61/65, 70, 78, 83, 85, 87, 88, 89, 93/98, 99, 100, 103, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 122, 123, 125/130, 137,

158, 163, 164, 166, 174, 190, 192, 196/209, 217, 218, 220, 221, 227, 228, 231, 235, 236, 244, 247, 249, 250, 262, 274, 276, 279, 282, 295, 298, 311/315, 317, 396, 399, 400, 403, 406, 430, 450, 468, 469, 474, 480, 482, 498, 538/542, 562
filozófia harmadik útja II. 100, 101, 103, 105
filozófia és szaktudomány I. 301, 446
klasszikus filozófia I. 19/202, 204, 205, 208, 214, 215/227/313, 315, 316, 318, 319, 321, 323, 340, 341, 346, 348, 349, 350, 355, 356, 359, 362, 363, 364, 448/458/469/470, 471, 487/492, 493, 494, 495, 500, 504, 505, 519, 521, 523, 536
természetfilozófia I. 306, 346, 363, 390, II. 189, 190/218/403, 404, 454, 493
folyamat I. 259/417, 446, 449, 453
forma I. 74, 85, 98/104, 105, 107, 108, 109, 121, 131, 135, 137, 144/302, 305, 310, 312, 313, 326
megismerési forma és tartalom I. 305, 315, 317, 318, 405, 406
művészi forma I. 65/85/112, 113, 114, 116, 123, 124, 125, 130, 132, 134, 135, 137, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 152, 153, 156, 157, 161, 163, 166, 169, 174, 175/235
társadalmi forma I. 166/232, 234, 235/265, 343, 405
forradalom I. 188, 189/207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217/257/430/509, II. 133, 149, 180, 182/220, 252, 255, 257, 258, 259, 261, 266, 273, 276, 278, 299, 300/466
polgári demokratikus forradalom II. 48, 56/161/254/440
polgári forradalom I. 457/484, 485, 486, 490, 492, II. 278
proletárforradalom I. 241/484, 485, 486/490, 548, II. 56/211/298
frivolitás I. 78, 79, 80, 83, 84/195, II. 128

gazdaság I. 27/189, 190/199, 205/212, 213, 214/223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 260/270, 280, 289, 292, 296, 366, 416, 418, 426, 430, 434, 435/456, 460, 461, 462, 463/481/513, II. 22, 33, 34, 35, 36, 38, 41, 54, 58, 60/82/108/148, 155/281, 290, 298
gazdaság öntörvényűsége I. 230, 236, 250, 258, 259
gesztus l. élet és forma
gondolkodás I. 214/320, 327, 329, 351, 354, 363, 442, 443, 444, 448, II. 43/337, 339, 358, 362, 366, 368, 373, 406, 409/541
mindennapi gondolkodás II. 317, 319, 322, 324, 325, 326, 327, 328,

329, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 342, 344, 346, 347, 348, 351, 352, 354, 355, 357, 361, 365, 377, 389, 390, 392, 393, 402, 405, 406, 407, 408, 409, 524
görögség I. 92/104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118/302, II. 143, 145
gyakorlat, emberi tevékenység, cselekvés I. 19/178, 179, 180, 181, 182, 183/189, 192, 193, 194/210, 213/220, 256/320, 321, 326, 327, 329, 335, 337, 339, 341, 346, 402, 403, 405, 407, 410, 416, 419, 434, 437, 438, 439, 440, 445, 446, 448, 449, 450/467/476/494, 501, 502, 505, 509, 524, 526, 528, 537, II. 15, 16, 17, 19, 20, 24, 35, 53, 54, 56/110/329, 330, 337, 345, 355, 363, 368, 379, 392, 409, 423, 432, 435, 439, 445, 457, 460, 462, 467, 489, 502, 527, 528/541, 547, 560
l. még elmélet és gyakorlat

haladás I. 92/381/529, II. 47, 49, 64/66, 67, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 86, 89, 94/187, 199/422/556, 557, 561
„végtelen haladás" (Kant) I. 382, 383, 387, 396, 397, 414/496, II. 78
halál I. 52, 53/64, 65, 66, 67/121, 168, 172, II. 117, 118, 119/393, 463, 464, 465
hangulat I. 137, 138, 139, 143, 152/238/344, 350
harmónia I. 102, 103, 104, 131, 133
hasznosság I. 533, II. 485, 486, 489, 514
hit I. 60/331, 352, II. 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 407, 449, 470, 471, 472, 473, 475
homogenitás, homogenizálás II. 522, 524, 525
humanizmus I. 426, 427, 428, II. 66, 67, 89, 90, 91, 92/279/515

idea l. eszme
ideál l. eszmény
idealizmus I. 177, 181/203/480/515, 520, 521, 523, 541, 546, II. 20, 21, 23, 32, 33, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 48, 49, 52, 53, 54/100, 101, 104, 105, 106, 108/173, 175, 183/214, 216, 231, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 246, 251, 276, 280, 289, 290, 291, 293, 295, 296, 297/329, 330, 331/339, 375, 377, 378, 379, 384, 395, 429, 445, 446, 468, 484/554
etikai idealizmus I. 181, 182, 183, 184, 185
objektív idealizmus I. 29, II. 17, 26/229, 235, 242
szubjektív idealizmus I. 29, II. 17/197/212, 242
ideológia I. 27/100, 101/189, 190/199, 200/220, 221, 222, 223, 224, 225, 259, 260/264, 280, 333, 376, 428/461/492, 498, 512, 513, 533, 546,

II. 77, 80, 84, 93/129/132, 139, 155, 160, 172/211, 228, 230, 247, 282, 295/367, 422, 428, 429, 468, 520/551, 561, 562
idő I. 61, 63, 64, 65/136, 173, 174, II. 24, 29, 30
immanencia, immanens I. 120, 123, 124, 130, 131, 132, 133, 140, 144, 149, 151, 153, 164/179/187, 189/384, 385, II. 196, 203/504
  történelem immanenciája I. 532, 533, II. 31
imperializmus I. 194/222, 223, 241/467, II. 101, 103, 111/130, 131, 134, 135, 136, 137, 147, 154, 156, 157, 162, 167, 169, 170, 172, 173, 177, 185, 189, 194, 197, 201, 204, 206, 207, 208/520
intellektuel l. értelmiség
inkognitó (álarc) I. 48, 49
intézmény I. 181, 182, 183, 184, 185/189/204, II. 15, 16/324, 325, 357, 388, 440, 472
intuíció II. 100, 103, 107, 108/197, 198, 199, 200/346, 366, 469, 537
irónia I. 147, 148, 149, 156, 157, 158, 161, 164
irracionalizmus, irracionalitás I. 27/101/162/290, 291, 295, 301, 302, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 320, 325, 326, 327, 329, 330, 334, 347, 349, 352, 353, 358, 362, 383, 397, 407, 408, 432, 433/499, II. 66, 84, 85, 87, 89/115, 123, 124, 125, 126, 128/130, 136, 160, 172, 173, 187, 188, 198, 199, 200, 208/315, 344
ismeretelmélet I. 29/60, 61/179, 180/201/351, 374, 394, 442/465/535, II. 52, 57, 58/83/102/196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 206, 208/281/315, 327, 342, 391, 452, 455, 482, 486, 520/541, 549
isten I. 43, 45/54, 56, 57, 67, 68/76/158, 159, 162, 163, 164/431, II. 49/175, 176, 192, 201/285, 288/386, 400, 410, 411, 469, 473
  istenség I. 75/103, 163/432
  istenszerelem (istenszeretet) I. 43, 45
  istentől elhagyatottság I. 160, 162, 164, 165
izoláció I. 124, 125, 150, 154, 170, 175/273, 275, 288, 291, 341, 369, 370, 385, 400, 413, 420, 432, II. 109, 111/557

játékosság, játékos életvitel I. 34, 47, 49/80, II. 132
jelen I. 17/63/238, 239, 254/377, 411, 425, 446, 450/471, 472, 496, 498, 499, 500, 502, 503, 504, 505, 513, 514, 515, 536, 537, 538, II. 445
  jelen, mint történelmi probléma I. 375, 377, 419
jog I. 14/100/139/187, 188, 189, 191/204/228, 232, 233, 239, 242, 243/281, 282, 283, 292, 298, 299, 300, 368, 372/481, 482, 483, 484, 485, 486/504
  formális jog I. 298

jogfilozófia I. 100/244/299, 360, II. 233, 234, 236, 238, 239, 244, 249, 275, 295
jogtudomány I. 297, 298, 299, II. 16
jóság, mint kegyelem I. 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 85, 87, 88
jövő I. 17/63/243/447, 448/472, 496, 497, 498, 502, 503, 505, 506, 509, 515
jövő megismerhetősége (előrelátás) I. 466, 467/495, 496, 497, 498, 499, 500, 503, 513

kaland I. 102, 103, 104, 122, 140, 141, 160, 161, 164
kalkuláció I. 269, 270, 275, 277, 281, 282, 290, 298, 299, 300, 310, 313, 317, 339, 343, 356, 390, 397, 402, 413, 454
kapitalizmus I. 194/208, 209, 210, 211, 215, 216/221, 225, 227, 228, 229, 234, 235, 236, 238, 240, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 257, 262, 263, 273, 277, 278, 279, 282, 283, 284, 285, 286, 290, 291, 335, 337, 338, 341, 342, 343, 365, 374, 386, 387, 389, 394, 396, 404, 410, 412, 414, 415, 418, 426, 435, 436, 437, 448, 449, 453, II. 16, 20, 21, 33, 36, 37, 40, 45, 47, 48, 50, 52, 55, 56, 58, 60, 63, 67, 73, 74, 78, 82, 88/108, 109/135, 170, 171, 184, 185, 187, 188, 195, 196, 200, 204, 205, 207/265, 271, 281, 282, 284, 286, 287, 289, 290, 291/321, 325, 340, 342, 343, 344, 482, 518/553
kapitalista és prekapitalista társadalmak különbsége I. 227, 228, 229, 231, 233, 235, 239, 240, 244, 250/275, 392
modern kapitalizmus I. 263, 266, 274, 277, 280, 281, 398/462, 463
romantikus antikapitalizmus I. 13, 14, II. 80/144/344
kasztok I. 87, 88/179, II. 151
katarzis II. 448, 495, 508
kategória és történelem I. 91/163/362, 379, 380, 419, 420, 447, 451/471, 472, 473, 475/498, 499, 506, 508, 525, 536, 544
kauzalitás I. 131/306, II. 332, 379/553
kellemesség II. 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 497, 499, 500, 509, 510, 511, 512, 513, 514
kibékülés a valósággal I. 14/470, 472, 498, 499, 500, 504, 505, 532, 538
kinyilatkoztatás II. 468, 469, 470, 471, 472, 473, 476, 478
„kívül" és „belül" (külső és belső) I. 58, 65/102, 103, 106, 107, 108, 110, 147
kommunizmus I. 194/512, 514, II. 558
kontempláció, kontemplatív magatartás, kontemplatív jelleg I. 24/178,

179/271, 283, 284, 287, 320, 321, 322, 326, 328, 330, 332, 333, 337, 341, 346, 347, 349, 357, 362, 363, 377, 378, 390, 391, 409, 410, 438, 442, 443, 445, 447, 449/477/494, 495, 498, 501, 508, 526, 527, 528, 538
konvenció világa I. 136, 167, 170, 171, 172, 173
l. még élet, közönséges élet
kötelesség I. 74, 75, 77, 78, 87, 88, II. 385
közgazdaságtan (nemzetgazdaságtan) I. 224/230, 248/262, 263, 294, 295, 296, 300, 370, 374, 376, 378, 418/538, 539, 540, 541, 542, 543, 545, 546, II. 19, 20, 35, 43, 71/133, 162, 280, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 299, 300
klasszikus közgazdaságtan I. 211/224, 226, 227, 231/295/492, 512, 513, 541
közösség I. 141, 142/264, II. 556
közvetítés I. 366, 371, 373, 375, 376, 377, 378, 384, 385, 387, 388, 394, 409/477/513, 518, 519, 520, 521, 522, 524, 525, 527, 536, 538, 541, II. 17, 20, 55/251/326, 327, 330, 334, 355, 356, 360, 362, 363, 388, 423, 449, 457, 470, 529/546, 554
közvetlenség I. 87/136/279, 366, 371, 373, 374, 377, 378, 380, 381, 384, 385, 386, 390, 392, 393, 396, 400, 401, 402, 405, 409, 412, 417, 432, 434, 435, 436, 437, 447/518, 519, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 529, 535, 536, 537, 541, 544, II. 16, 17, 52, 55/326, 327, 330, 331, 334, 351, 352, 357, 363, 364, 365, 411, 440, 461, 490, 514
kultúra I. 102, 167, 168, 169, 170, 171, 174/318, 343, II. 131, 133, 145, 150, 169, 188/327, 344, 417
kultúra és civilizáció II. 79, 82, 97
különösség II. 506, 507, 530, 531, 537, 538, 539, 540

Legyen (követelmény, feladat) (Sollen) I. 106, 109, 121, 122, 153, 157/179, 185, 186/381, 381, 382, 383, 384, 414, 417, 431, 437/502, 503, 526, 528, 547, II. 229, 237/548, 549
lehetőség I. 68, 69/195, 196/211/268, 448, II. 391
lelkiismeret I. 192, 193, 194, 195/202
lelki szegénység I. 71, 84, 85, 86
lényeg, lényegiség I. 59, 61, 62, 64, 65, 68, 69/87/104, 109, 110, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 128, 130, 131, 159, 163, 164, 174/307/530, II. 292/347, 395, 408, 411
lényeg és élet I. 59, 61/104, 108, 109, 114, 115, 117, 118, 119, 121, 131, 169, 172/522, 534, 535, II. 54, 55/109, 116, 117, 119

lényegnélküliség (Unwesenhaftigkeit) I. 160, 173/351
lét (Sein) I. 59/136, 153/177, 178, 179, 184, 184/316, 317, 318, 329, 381, 382, 383, 390, 396, 429, 431/522, 534, 535, II. 83/99, 112, 113, 116, 117/198, 199, 200/328/418, 425/543
lét és gondolkodás I. 321, 329, 349, 354, 359, 406, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 446/473, II. 239
lét és tudat I. 360, 402, II. 100
társadalmi lét l. ott
létezés (Dasein) I. 60/215/320
levés (Werden) I. 136, II. 24, 29/191, 192, 193, 194, 198, 199, 202, 203/328, 444
liberalizmus II. 68, 70, 72, 73, 74, 78, 96/142, 149, 151, 158, 182, 188, 195/221, 224
logika I. 353, 357, 361, 362, 363, 441, 447/470, 473, 474, 495, 498, 504, 505, 507, 525, 530

magánvaló I. 295, 308, 309, 310, 311, 312, 315, 320, 326, 335, 337, 339, 346, 352, 358, 362, 366, 367, 383, 384, 429, 440, 442
marxizmus I. 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31/192/200, 201, 202, 204, 206/207, 208, 209, 210, 213/224, 229, 239, 245/338, 366, 396, 406, 416, 438/455, 457, 458, 463, 464, 468, 469/493, II. 9, 13, 14/57/69/209, 211/310, 311, 312, 313, 314/406, 418/542, 551
vulgármarxizmus I. 203/209, 210, 211, 212, 215, 216, 217/240, 241, 250, 252, 255/263, 381, II. 126
materializmus I. 178/203/357, 443/458/521, II. 23, 32, 40, 41, 51, 54, 63/69/100, 101, 105, 106/211, 216, 219, 234, 235, 237, 246, 251, 252, 259, 262, 272, 275, 281, 288, 289, 297, 298, 300/330, 331, 375, 379/542, 543, 545
mechanikus materializmus I. 453, II. 54/428
spontán materializmus II. 328, 329, 330, 331, 354, 375, 380, 381, 387
szemléleti (metafizikus) materializmus I. 443, 453/458, 460/467, 519, II 19, 33, 53/219, 223, 244, 482/557
természettudományos materializmus I. 458
mechanizálódás I. 268, 270, 271, 272, 273
megismerés I. 76/110/202/221, 229, 238/301, 303, 304, 305, 308, 309, 314, 327, 329, 330, 332, 337, 339, 341, 347, 353, 366, 368, 375, 377, 386, 395, 396, 405/498, 505, 511, 536, II. 29/101/283/316, 340, 360, 376, 389, 394, 395, 398, 417, 421, 434, 435, 449, 471, 517, 521, 527, 536, 548

megszüntetve megőrzés (Aufhebung) II. 17, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 60/251/355, 444, 447, 480, 506, 539, 540
megváltás I. 57/76, 84, 85, 88/111, 155, 163, 164/308, 427
metafizika I. 93, 94, 95, 97, 100, 101/112/177, 178, 180, 183/317, 320, 443, 444
mimézis II. 435, 438, 439
mindennapiság l. élet, mindennapi élet; gondolkodás, mindennapi gondolkodás
misztícizmus, misztikus I. 64, 65, 66, 67/78/162, 163/302, 432, II. 242, 246, 250, 292
mitológia I. 344, 349, 350, 359, 360, 363, 422, 431, 432, 444, 449
mítosz II. 76, 80/103, 104, 114, 115, 117, 120/130, 133, 135, 136, 137, 154, 166, 172, 177, 188, 190, 193, 195, 200, 203, 205, 206, 207, 208/367, 410, 414, 444, 498
módszer I. 89, 91, 92, 94, 95, 97, 100/207, 208, 209, 210/219, 228, 231, 253/356, 357, 359, 360, 361, 362, 368, 373, 396, II. 47
  dialektikus módszer l. ott
  fenomenológiai módszer II. 99, 100, 101, 103, 104, 105, 112, 113, 115, 116, 123
  marxista módszer I. 20/207, 215/457, 458
  módszer, mint magatartás II. 99
morál, moralitás I. 14, 15, 19/77, II. 139, 162, 167, 171, 176, 206/297/385, 386, 438, 490, 495, 527, 529, 531, 532, 534
múlt I. 61, 63/238, 239, 240, 244, 254/412, 447
munka I. 22, 23/268, 269, 273, 285, 394, 396/461, 462, 463/528, 542, II. 17, 19, 20, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 47, 63/107/284, 285, 286, 287, 289, 291, 297, 298/319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 328, 334, 340, 349, 350, 357, 358, 360, 362, 364, 369, 374, 376, 377, 378, 380, 387, 394, 396, 415, 421, 423, 425, 430, 433, 448, 451, 452, 455, 486, 494, 497, 498, 503/545, 546, 548, 549, 550, 551, 552, 554, 557, 559
munkamegosztás I. 236/269, 285, 286, 291, 292/459, 463, II. 35/110/326, 336, 341, 374, 417, 419/551
munkásmozgalom I. 210, 211, 212, 213, 214/478, 491, 509, 548, II. 211/279/442, 467
művészet I. 15/75/93, 98/110, 112, 113, 144, 146, 164, 175/204, 232, 233, 235, 236, 237/345, 346, 347, 351, 361, 450, II. 133/317, 318, 322, 324, 327, 328, 337, 348, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 364, 369, 373, 376, 377, 381, 382, 387, 412, 413, 414, 427, 429, 439, 440, 445, 448, 450, 451, 452, 484, 487, 488, 501, 504, 505, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 521, 522/562

nagy pillanat l. csoda
nekünk-való dolog I. 336
nem (Gattung)
emberi nem I. 15, 19/527, II. 36, 37, 41, 202/265, 268, 272, 284, 292/428, 430, 432, 433, 434, 449/556
nem és egyén I. 15, 19/430, II. 62/427, 436
nembeliség I. 15/517, II. 37/284, 293/432, 434, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 500, 507, 508, 509, 559, 560, 561, 562
nyelv II. 337, 338, 339, 357, 362, 363, 364, 365, 370, 371, 373, 374, 497, 498, 499

objektiváció I. 286, II. 319, 320, 324, 325, 348, 350, 352, 353, 355, 356, 357, 371, 372, 373, 376, 386, 388, 401, 430, 431, 439, 487, 492, 504, 521
önobjektiválódás I. 275, 393
objektum és szubjektum I. 123, 124, 127, 134, 138, 139, 147, 148/178/269, 270, 271, 309, 321, 322, 323, 329, 342, 351, 352, 354, 359, 362, 388, 392, 394, 442/526, 531, II. 18, 19, 39/323/361, 362, 363, 374, 380, 398, 402, 425, 489
ontológia I. 22, 23, 29, 30, 31, II. 83, 86/105, 107, 112, 113, 115, 117, 124/345, 346/541, 542, 543, 546, 547, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 557, 562
optimizmus II. 78, 81, 82/185
osztály I. 187, 188, 189, 195/199, 200/219, 221, 223, 224, 229, 244, 245, 254/285, 300, 319, 364, 365, 366, 386, 388, 396, 397, 402, 407, 413, 423, 430, 449/456, 457/481/547
osztályérdek I. 195/205/220/387, 400
osztályharc I. 190, 191/200, 201, 202, 203, 204, 205/218, 219, 220, 221, 222, 225, 241, 249/422, II. 14/161, 171, 172, 182, 207/261, 278, 300
osztály(ön)tudat I. 24/195, 196/199, 200, 204, 205, 206/219, 220, 221, 242, 257/387, 398, 399, 400, 401, 424, 439, 448, 449, 450, II. 207
l. még tudat, proletariátus tudata
„hozzárendelt osztálytudat" (zugerechnetes Klassenbewusstsein) I. 24
osztállyá válás I. 241/271, 397, 399, 439
öncél, önérték I. 184/189/220, 239, II. 300/342/560
öneszmélet, eszmélet I. 191, 196/202, 203, 204, 205, 206
önismeret I. 153, 154/238/379, 393, 394, 395, 423
önkritika I. 222, 238, 261

önnönvalóság (Selbstheit) I. 61, 66, 69
öntudat I. 67/191, 195/202, 203, 204, 205, 206/393, 407, 411, 424/520, 530, 534, II. 29, 38, 44, 49/139/219/290, 351, 363/557

párt I. 187, 188, 189, II. 124, 357
partikularitás II. 431, 433, 437, 438, 440, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 458, 459, 461, 462, 463, 466, 467, 468, 473, 480, 484, 485, 491, 494, 495, 496, 500, 501, 503, 504, 505, 506, 508, 509, 510, 512, 513, 514, 535/559, 562
pesszimizmus II. 78, 80, 81, 82, 83/112/132/192, 205
„pozitivitás" (Hegel) II. 15, 16
pozitivizmus I. 90/178, 180, II. 173, 201/541
politika I. 18, 19/177, 181, 182, 183, 184, 185/187, 192, 193, 194/434, 435, II. 45, 48, 55/96/133/220, 223, 236, 238, 240, 241, 248, 253, 256, 257, 261, 263, 264, 265, 268, 274, 276, 295, 299, 300/351, 427, 467
  reálpolitika I. 188, 189, 191/205, 216/438, II. 90
problematikus individuum I. 150, 151, 153, 155, 158
proletariátus I. 189, 191/204, 205, 206/211, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 248, 249, 251, 254, 255, 257, 259, 261/271, 336, 365, 366, 379, 386, 387, 388, 395, 396, 398, 400, 401, 402, 404, 405, 406, 407, 408, 411, 412, 418, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 448, 449, 450, 453, 454/457/481, 485, 486, 487/492, 509, 510, 511, 512, 514, 517, 518, 524, 541, 547, 548, II. 14/101/130, 131, 132, 158, 162/211, 227, 244, 246, 254, 258, 259, 261, 262, 278, 279, 291, 299, 300/341, 351, 441, 442, 466
  proletárdiktatúra I. 219, 254, 255/485
  proletariátus, mint a történelem azonos szubjektum-objektuma l. szubjektum
  proletariátus tudata l. tudat
  pszichológia I. 43, 50, 51/70/74, 75, 79, 81, 82/105, 121, 130, 131, 134, 160, 161, 162, 164, 166, 169, 174/177, 178, 179/269, 399, 443/531, 532, II. 102, 107/163, 167/313/367

racionalizálás I. 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 281, 282, 284, 285, 288, 289, 290, 291, 295, 298, 299, 300, 310, 314, 320, 389, 397, 402, 405/461, 462
racionalitás, racionalizmus I. 101/304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 315, 326, 330, 339, 344, 347, 353, 356, 358, 363, 372, 384, 404, 407, 408, 413, 422, II. 84

regény I. 102, 114, 130, 134, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 175
relativizmus, relativizálódás I. 91/182/225/315, 376, 421, 422, 423, 424, II. 132/201
romantikus antikapitalizmus l. kapitalizmus

specializáció, specializálódás I. 269, 270, 272, 285, 292, 301, 317
Sors I. 57, 58, 64, 66, 70/103, 104, 113, 116, 133, 140, 141, 142, 159, 160, 173/259

szabadidő II. 422
szabadság I. 132, 163, 164, 165/257/323, 324, 339, 340, 344, 352, 354, 358, 360, 381, 432, II. 15, 20/68, 69, 88, 94/120, 121, 125, 126, 127/194/218, 253/361, 517, 519/545, 558, 559, 560, 561, 562
elvont szabadság I. 506, II. 68, 70, 71/119, 120, 122, 123, 124, 128, 129
számunkravalóság I. 335
szellem I. 91, 93, 94, 96, 100, 101/106, 110, 146/203, 204, 206/233, 234, 239/311, 359, 360, 361, 362, 363, II. 22, 23, 24, 27, 29, 30, 31, 37, 64/290, 292/445, 476
szellemtudomány I. 18/89, 91
szeretet I. 41, 42, 43
szervesség I. 140, 141, 142, 143, 149, 151, 153/343
szociáldarwinizmus II. 181, 182, 183, 184, 186, 188
szociáldemokrácia I. 205/210, 413, 434, 435, 436, 438, II. 308
szocializmus I. 11, 28/180, 183, 184/189, 190, 191, 192, 193, 195, 196/198/210/223, 245/508, 509, 517, II. 33, 34, 47, 52, 56/69, 70, 77, 84, 91, 93, 97/131, 134, 137, 142, 143, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 171, 178, 180, 181, 183, 184, 187, 193, 196, 203, 207/210, 231, 232, 246, 258, 261, 262, 270, 281, 291, 300/303, 306, 307, 309/342, 520/558
„igazi szocializmus" I. 489, 490, 491, 492, 511, 515, 520, 528, 541, 543, 544, 545
utópikus szocializmus I. 492, II. 259, 261, 281
szociológia I. 97, 98, 100, 101/114, 122, 161, 162/188, 189, 190/373/464, 465, 466, II. 10, 11/162
szolipszizmus II. 124/329/527, 530

szubjektum I. 110, 113, 124, 125, 127, 132, 134, 136, 137, 139, 147, 148/263, 272, 273, 283, 323, 324, 327, 330, 333, 339, 344, 350, 351, 352, 354, 359, 381, 388, 389, 390, 391, 392, 411, 432/502, II. 17, 29, 30, 31, 42, 44, 52/91/124/240, 241, 242, 283, 292/328, 329, 362, 393, 425, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 445, 446, 449, 451, 452, 454, 471, 491, 492, 495, 496, 499, 500, 503, 525, 530/547, 549

azonos szubjektum-objektum I. 76/321, 322, 323, 349, 361, 364/535, II. 22, 29/445

a proletariátus mint a történelem azonos szubjektum-objektuma I. 437, 439, 450

megismerő szubjektum I. 136/304, 320, 374, 377, 388, 394

szubjektum és objektum l. objektum és szubjektum

szükségszerűség I. 61, 62, 69/136, 138, 147/208, 210, 215, 216/231, 257/289, 323, 324, 329, 330, 331, 339, 340, 344, 345, 346, 352, 354, 358, 388, 406, 407, 414/476, 477, 483/500, 506, 546, II. 20/238, 239, 240, 241/360, 372/545, 547, 553, 554, 558, 559, 560, 562

tagadás tagadása I. 208, 209

taktika I. 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194/216

tárgyiság (Gegenständlichkeit), tárgyiasulás (Vergegenständlichung) I. 254, 261/263, 264, 268, 269, 304, 321, 322, 335, 370, 374, 375, 380, 384, 387, 390, 391, 394, 396, 402, 405, 407, 409, 447/467/502, 503, 526, 534, II. 17, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 35, 39, 40, 42, 44, 45, 54/108, 110, 119/290, 291, 293/346, 376, 395, 397, 400, 422, 425, 431, 433, 436, 438, 446, 521, 522

tárgyiságforma I. 261, 262, 268/409, 418, 422, 423, 429

társadalom I. 98, 99, 100, 101/175/187, 188, 190, 191, 192/200, 201, 202, 203, 204, 205, 206/209, 212, 213, 214/223, 226, 227, 229, 234, 235, 238, 245, 246, 258, 259, 260/262, 263, 264, 265, 267, 268, 270, 275, 283, 286, 307, 319, 333, 365, 380, 381, 395, 405, 414, 415, 416, 425, 432, 434/459, 460, 465/483/528, II. 15, 19, 23, 25, 27, 28, 40/70/109, 117/188/236, 279/415, 417, 420, 422, 423, 424, 428, 468, 513, 514, 520, 528/547, 548, 549, 554, 559, 560, 561

társadalmi lét I. 22, 23, 29, 30/232, 256/280, 348, 366, 384, 386, 387, 388, 397, 432, 437, 451/509, II. 38, 46, 56, 67/108, 118/406, 417, 423, 467, 481, 493, 495, 526/543, 545, 547, 552, 554, 556, 562

társadalmiasítás I. 232, 238, 249, 252/404

társadalmi természettörvény, természettörvényszerűség I. 196/221, 222,

229, 231, 232, 238, 241, 242, 244, 249/268, 275, 288, 323, 329, 333, 334, 335, 338, 339, 342, 344, 376, 378, 402, 435, II. 20/69/190/553
társadalom (ember) és természet közötti anyagcsere I. 22, 23/232, 242, II. 415, 416, 417, 419, 420, 422, 423, 424, 425, 426/552
technika szerepe a társadalmi fejlődésben I. 459, 460, 461, 462, 463, 465
teleológia I. 23/187, 188, 189, 190/201, 229, II. 320, 321, 452, 453, 454, 456, 459, 463/542, 547, 549, 551, 552, 553, 555, 556, 558, 561
tendencia I. 227/415
tény, tényszerűség, fakticitás, „adott"-ság I. 95, 98, 99/190, 195/209, 216, 217/298, 301, 305, 310, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 326, 330, 333, 362, 367, 368, 369, 370, 372, 374, 375, 376, 379, 383, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 420, 426, 433, 434, 446/466, II. 89/103/287
tér és idő I. 60/272
termelés I. 199, 200, 201/208, 209, 212, 213, 214/226, 247, 248, 249/264, 266, 271, 273, 295, 306, 370, 405, 411, 418, II. 326, 342, 378, 415, 416, 419, 421, 422, 423/555
termelés feletti uralom I. 230, 231
természet I. 22, 23/136, 137, 138, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 175/203, 205/230, 232, 234, 235, 237, 238, 239/269, 307, 324, 330, 337, 340, 342, 346, 350, 352, 360, 362, 377, 381, 382, 405, 416, 419, 450, 452/464/530, II. 23, 24, 25, 26, 27, 28, 42, 63/70/106, 108/175, 188, 189, 195/235, 245, 284, 286, 291, 297, 321/379, 406, 410, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 435/547
második természet I. 136, 137, 138/235, 243/267, 330
természetadta jelleg I. 303/460
természetdialektika I. 22, 23/452, II. 13
természet és társadalom kettős objektivitása II. 416, 423, 424
természeti korlátok visszaszorítása I. 237, II. 421, 422/555
természetjog I. 298, 299, 300, 343, 433, 434 (483, 484, 485) 497, 532, II. 18/239
természet, mint társadalmi kategória I. 234, 235/330, 333
természettudomány I. 89/202, 230/333, 335, 337/464, 466, 468, II. 183, 192/236/388, 421, 448, 483
terror I. 197
tett, valóságot megváltoztató gyakorlat, tényleges cselekvés I. 19/85/110, 140, 162/185/322, 341, 344, 346, 349, 358, 359, 364, 429/508, 510
totalitás I. 103, 108, 111, 119, 120, 123, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 141, 143, 147, 148, 161, 165, 169, 174, 175/214/223, 226, 228,

229/292, 293, 294, 301, 303, 304, 307, 309, 312, 313, 317, 318, 319, 321, 326, 328, 331, 333, 337, 344, 345, 346, 350, 352, 358, 361, 368, 369, 371, 372, 373, 375, 384, 387, 395, 396, 401, 403, 416, 418, 419, 420, 425, 430, 432, 436, 438, 439, 448, 449, 451, 452, II. 99/237/440, 450, 478

a forma, a művészi ábrázolás totalitása I. 110, 112, 116, 119, 120, 123, 124, 127, 129, 132, 133, 134, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 152, 155, 165, 169

történelem I. 16/91, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 101/108, 114/192/203, 204/213, 214, 215/238, 253, 257/355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 376, 378, 379, 382, 383, 387, 388, 395, 396, 406, 408, 410, 412, 419, 420, 433, 425, 426, 446/464/476/497, 501, 505, 507, 531, II. 19, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 41, 42/80, 87, 89/137, 188, 195, 202/220, 247, 261, 292, 293, 297/419, 427, 444, 446, 480/543, 554, 558, 560

történelem és kategória l. kategória és történelem

történelem mitizálása I. 244, 251, II. 147

történelem vége I. 17/362, II. 26, 29, 31

történetfilozófia I. 17/91, 92, 97, 98, 101/108, 113, 114, 130, 141, 143, 146, 160, 163, 176/183/187, 188, 190, 191, 192, 193, 195/223/368, 369, 428, 443, II. 12/15, 25, 30/80, 87/148, 175/216, 219, 238/454

történettudomány I. 89, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99/219, 221/317, 367, II. 28/143

történelmi materializmus I. 100/218, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 228, 229, 231, 234, 239, 240, 241, 246, 249, 252, 253, 261/404, 409, 420/455, 457, 458, 468/477, 479, 493/501, 546, II. 209, 225, 232, 253, 272, 282, 293, 296, 298, 300/316, 355, 482, 512

a történelmi materializmus, mint a tőkés társadalom önmegismerése I. 223, 224, 225, 229, 239/395

törvényszerűség, törvény I. 137, 138, 139/201, 204/212/227, 230, 234, 236, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 256, 258/267, 271, 272, 273, 277, 282, 284, 288, 289, 290, 291, 294, 296, 324, 328, 330, 331, 332, 333, 339, 340, 342, 343, 356, 358, 360, 373, 374, 402, 405, 412, 413, 415, 416, 435, 436, 437/465, 466, II. 138/238, 287, 288/360, 363, 406, 415, 451/553

tragédia, tragikus I. 16/54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70/76/108, 109, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 129, 130, 131, 134, 135, 137, 140, 141, 144, 159, 160, 161/197, II. 87, 88/112,/442

transzcendencia I. 94/103, 108, 109, 120, 121, 123, 133, 142, 159, 164/179, 181, 183, 184/187, 188, 189/300, 301, 331, 339, 344, 369, 382, 388, 419, 420, 421, 428, 429/460, II. 203/393, 394, 395, 396, 397, 398, 406, 407, 413, 414, 449, 456, 457, 461, 468, 469, 470, 472, 481, 489, 500, 501, 504, 516, 517, 518, 535, 547, 550
tudat I. 123/204/225, 233, 256, 257/272, 278, 283, 284, 286, 287, 323, 342, 371, 375, 376, 384, 388, 399, 402, 403, 406, 412, 432, 441, 446, 448/530, 531, 533, II. 22, 29, 39, 44, 47, 48/103, 106, 108, 111/199/225, 253, 260, 290, 298/321, 328, 362, 363, 365, 367, 368, 369, 404, 451, 463, 498/543, 544, 545, 547, 561
burzsoázia tudata I. 22/221, 222, 223, 225
eldologiasodott tudat I. 254/274, 277, 278, 286, 293, 295, 302, 376, 417, 429, 440, 441
hamis tudat I. 220, 256, II. 109/225, 226/367, 368, 369, 371
individuális tudat I. 271, 342, II. 101, 105, 124, 127/527
morális tudat II. 528
munkás, mint áru tudata I. 407
nembeli tudat I. 400, II. 430, 435, 444/559
post festum tudat I. 254
proletariátus tudata I. 204, 205, 205/219, 220, 225, 241, 256, 257/262, 385, 392, 406, 407, 411, 424, 437, 440, 448, 449, 450, 454
rendi tudat I. 399
társadalmi tudat I. 225, 228, 231, 256/439
tudattalan II. 365, 366, 367, 368, 369, 370
tudomány, szaktudomány 15/101/209/262, 293, 294, 298, 300, 307, 317, 318, 334/458, 464, II. 316, 317, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 332, 334, 336, 337, 339, 345, 348, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 364, 370, 373, 376, 377, 381, 382, 388, 389, 394, 395, 398, 399, 400, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 417, 419, 423, 424, 425, 427, 431, 433, 438, 448, 450, 451, 452, 468, 469, 470, 471, 481, 482, 485, 492, 498, 501, 503, 504, 517, 520, 521, 522/551

utópia I. 17/103, 143, 149, 175/189, 190/203, 215/257, 258/381, 426, 427, 428, 429, 434/471, 472/498, 499, 502, 503, 509, 512, 522, II. 80, 90/135, 152/259, 260/340/558, 560
etikai utópia I. 435
etika utópikus stilizációja I. 120, 132, 164, 166, 167

vallás I. 39, 44, 45/93/203/231, 232, 236/361, 425, 429/518, II. 16, 29, 45, 46, 49, 50, 51, 63/163, 167/220, 225, 236, 262, 264, 265, 266, 269, 272, 273, 275, 285, 294, 298/330, 373, 374, 375, 378, 379, 381, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 404, 405, 406, 408, 410, 411, 412, 413, 414, 427, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 456, 457, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 500, 501, 503/543, 550
  vallásos szükséglet II. 401, 447, 454, 455, 456, 458, 461, 463, 467, 478, 480, 481
válság I. 205/222, 246, 247, 248, 249, 261/288, 295, 300, 372, 453
végcél I. 187, 188, 189, 190, 191/210, 211, II. 29, 30, 31/441
véletlen I. 55, 56, 59, 61/215/231/284, 288, 289, 290, 291, 325, 339, 345, 362, 371, II. 218/360, 489
világtörténelem I. 103/195, 196/204, 206/214/245/372, 376, II. 292, 297
visszatükrözés (képmás-elmélet) I. 23/441, 446, 448, II. 13/315, 316, 317, 320, 321, 322, 323, 326, 327, 330, 331, 333, 336, 340, 354, 355, 356, 358, 370, 379, 380, 381, 382, 385, 386, 408, 409, 410, 411, 412, 435, 439, 485, 503, 507, 511, 513, 522, 524, 526/543
  antropomorfizáló II. 410, 412, 413, 508
  dezantropomorfizáló II. 417, 423, 438, 448, 485, 492, 503, 508, 515, 516, 517, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526
voluntarizmus I. 324, 340, 426
vulgármarxizmus l. marxizmus

Felelős kiadó a Magvető Könyvkiadó igazgatója
Felelős szerkesztő Radnóti Sándor · Műszaki vezető Beck Péter · Tipográfus B. Solti Marianne
Védőborító- és kötéstervező Kálmán Emil · Betűtípus Garamond · Kiadványszám 1344 · Megjelent 34,5 (A5) ív terjedelemben, 4450 példányban · MSZ 5601—59 és 5602—55
MA 1094 — 1 — 7071
70-2600 — Szegedi Nyomda

HIBAIGAZÍTÓ

Az 579. oldalon a tárgymutató utolsó sora helyesen:

l. még visszatükröződés – antropomorfizáló